ПЛАТОН

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ
Том 116



ПЛАТОН

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ 2

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
« МЫСЛЬ »
МОСКВА – 1993

ББК 87.3
П37

РЕДАКЦИЯ ПО ИЗДАНИЮ БИБЛИОТЕКИ
«ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ»

Федеральная целевая программа
книгоиздания России

Общая редакция
А. Ф. ЛОСЕВА, В. Ф. АСМУСА, А. А. ТАХО-ГОДИ

Перевод с древнегреческого
С. А. АНАНЬИНА, С. К. АПТА, Т. В. ВАСИЛЬЕВОЙ и др.

Примечания *А. Ф. ЛОСЕВА* и *А. А. ТАХО-ГОДИ*

Платон
П37 Собрание сочинений в 4 т. Т. 2/Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч.— М.: Мысль, 1993.— 528 с.— (Филос. наследие).
ISBN 5-244-00385-2
ISBN 5-244-00471-9

Во второй том Собрания сочинений Платона входят шесть диалогов зрелого периода творчества философа (80—60-е годы IV в. до н. э.); их центральная проблематика — учение об идеях.

ББК 87.3

ISBN 5-244-00385-2
ISBN 5-244-00471-9

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Вошедшие во 2-й том диалоги в противоположность диалогам 1-го тома являются продуктом зрелого творчества Платона и свидетельствуют о расцвете его философской мысли. Не касаясь многочисленных и противоречивых хронологических соображений, о правильности которых всегда спорили, спорят и будут спорить, мы ограничимся здесь указанием на то, что все эти диалоги были написаны Платоном приблизительно в 80—60-е годы IV в. до н. э., когда он был уже в возрасте 40—60 лет. То, что было сказано в вводных замечаниях к 1-му тому об общем характере философии Платона, целиком относится, конечно, и сюда. В годы, когда его философская мысль достигла зрелости и расцвета, Платон уточнял и углублял свой объективный идеализм, к которому он пришел, как мы видели в 1-м томе, не сразу и который в произведениях, вошедших в 1-й том, формулировался впервые и потому содержал массу всякого рода неясностей.

1) Первый диалог этого тома — «Федон», о подлинном смысле которого еще и теперь много спорят. Поскольку непосредственное содержание этого диалога — учение о бессмертии души, комментаторы обычно так и остаются в области этого учения, не отдавая себе отчета во многих очень важных философских принципах, которые рассматриваются в этом диалоге или с которыми он во всяком случае соприкасается. Эти принципы тоже вырастают на почве учения об идеях как о *порождающих структурах человеческой жизни в целом*; что же касается доводов в пользу бессмертия души, то они, взятые в чистом виде, очень далеки в «Федоне» от той доказательной силы, которая им приписывалась. Здесь необходима строгая и беспощадная критика аргументации Платона, от которой нисколько не пострадает ни сам Платон, ни его роль в истории культуры; пострадает здесь только его аргументация в области очень сложной и смутной проблемы, отно-

сящейся к тому же не столько к научной философии и точной логике, сколько к мифологии и вероучению.

Этот первый диалог 2-го тома, как будет видно из вступительного к нему очерка, не только не представляет собой систематического завершения объективного идеализма Платона, но все еще продолжает разрабатывать его ранние и большей частью не очень ясные проблемы.

В «Федоне» Платон, как мы сказали, твердо стоит на позициях идеального моделирования жизни. Вместе с тем Платон стремится глубоко и художественно показать, что идея вещи не просто существует, но что ее существование крепчайшими нитями связано с интимно-жизненным человеческим мироощущением. Иначе Платон не потратил бы столько усилий на свое доказательство бессмертия души.

2) Второй из помещаемых в этом томе диалогов, а именно «Пир», уже потому есть шаг вперед по сравнению с «Федоном», что идея, или эйдос, жизни является здесь *пределом* для вечного стремления относящихся к ней вещей. Этот предел достигается на путях бесконечных противоречий бедности и полноты. Здесь дана диалектика разделения родовой общности на виды и обратного восхождения от этих видов к закономерно регулирующим их родовым общностям. В логическом отношении эта диалектика общего и индивидуального и устремленность индивидуального к общему выражены в «Пире», несмотря на мифолого-поэтическую картинность, достаточно четко. Объективный идеализм здесь значительно богаче, и, что самое важное, богаче именно логически.

Однако тут же становится ясным и то, что не только самый факт существования идеально порождающих моделей, но и выдвижение в этих моделях их предельного значения все еще весьма недостаточно для объективного идеализма. Ведь модель является моделью не только потому, что она есть предел стремления для всего, что под нее подпадает. Платонизм всегда мечтал о демиургической идее: не только действительность стремится к идеям, но и сами идеи должны порождать эту действительность; ведь только тогда и можно говорить об идее как о порождающей модели, когда мы выходим за границы предельной устремленности вещей к своим моделям, а именно когда сама модель вещи

активно стремится к этой вещи и тем самым ее порождает.

3) «Федр», третий диалог этого тома, как раз и является первым логически выдержанным очерком учения об идеях как о порождающих моделях. Здесь проповедуется круговорот душ и тел под руководством соответствующих модельных принципов. Поэтому идея здесь не просто предельный эйдос жизни, но предел всего круговорота жизни. Насколько можно судить, это и есть тот новый логический момент, которого не хватало для достаточно полного изображения идеи в предыдущих диалогах. Другой, несомненно новый, такой момент, отсутствием которого страдал «Федон»,—это смелое и безусловное требование, чтобы модель-идея имела свою собственную реальную осуществленность (а не только мыслимость), свое реальное тело. Иначе откуда взялась бы у модели способность определять собою то, что ей подчинено? И только здесь объективный идеализм Платона впервые говорит о самостоятельном существовании сверхприродных идей, и говорит со всей доступной для него логической необходимостью.

Впрочем, даже и это все еще не есть объективный идеализм Платона в своем полном развитии. Тут не хватает очень многого, о чем будет сказано в последующих диалогах.

4) Прежде всего было необходимо разделаться с теориями, строившими в те времена и гносеологию, и онтологию без всякого понятия идеи. Философия, построенная Платоном в трех предыдущих диалогах, была настолько принципиальна, строга и исключительна, что ее никак нельзя было примирить с такими теориями. В «Теэтете» мы и находим критику односторонне-сенсуалистических теорий, но критику теперь уже не с точки зрения мифологии или поэзии, а исключительно логического порядка, без всякого использования религиозных элементов. Разные виды вульгарного сенсуализма и субъективизма вообще подвергаются в этом диалоге самому беспощадному порицанию.

5) Отбросив всякие теории, в которых идея не играла роли порождающей модели, Платон считал необходимым разделаться также с человеческой ложью, мешающей абсолютному существованию истинных идей. Эта человеческая ложь, взятая в своем предельном виде, рисуется Платону в виде софиста, который как раз и подвергается критике в диалоге под названием «Со-

фист». Вопрос здесь стоит следующий: если в человеческой жизни много лжи и она тесно переплетается с истиной, то как понимать возможность такого смешения? Оказывается, и в области самих идей существует противоречие, но только не то ложное и корыстное, которое, по Платону, свойственно людям, но истинное, движущее самими идеями; искажением этого истинного противоречия как раз и является человеческое смешение истины и лжи. Поэтому найти в идеях подлинный критерий истины и определить самую возможность смешения бытия и небытия как в истинном, так и в искаженном виде и есть задача этого диалога.

Однако ясно, что определение этого критерия истины и лжи все еще не рисует платоновскую идею в ее полном онтолого-диалектическом смысле. Этим занимается последний диалог, входящий в настоящий том.

6) Идея не есть вещь, и вещь не есть идея. Но Платону всегда претил тот дуализм, в который впадали некоторые из учеников Сократа, чересчур увлекавшиеся понятием идеи и целиком отрывавшие идею вещи от самой вещи. Необходимо было доказать, что при всем различии идеи вещи и самой вещи полный их разрыв все же являлся бы чем-то бессмысленным; доказать, что учение об идеях не только не противоречит учению о вещах, но, наоборот, впервые только и делает возможным это последнее. Такова именно основная тема «Парменида».

Этим диалогом завершается настоящий том, оставляя открытыми весьма многочисленные вопросы, ответы на которые нужно будет искать в сочинениях, которые войдут в 3-й том.

* * *

Вводные статьи к диалогам, помещенные в комментарии к тому 2, принадлежат *А. Ф. Лосеву*. Примечания к диалогам составлены *А. А. Тахо-Годи*.

А. Ф. Лосев

ФЕДОН

Эхекрат, Федон

Вступление

Эхекрат. Скажи, Федон, ты сам 57
был подле Сократа в тот день, когда он выпил яд[1] в тюрьме, или только слышал обо всем от кого-нибудь еще?

Федон. Нет, сам, Эхекрат.

Эхекрат. Что же он говорил перед смертью? И как встретил кончину? Очень бы мне хотелось узнать. Ведь теперь никто из флиунтцев[2] подолгу в Афинах не бывает, а из тамошних наших друзей, кто бы ни приезжал за b
последнее время, ни один ничего достоверного сообщить не может, кроме того только, что Сократ выпил яду и умер. Вот и все их рассказы.

Федон. Так, значит, вы и про суд ничего не знаете, 58
как и что там происходило?

Эхекрат. Нет, об этом-то нам передавали. И мы еще удивлялись, что приговор вынесли давно, а умер он столько времени спустя[3]. Как это получилось, Федон?

Федон. По чистой случайности, Эхекрат. Вышло так, что как раз накануне приговора афиняне украсили венком корму корабля, который они посылают на Делос[4].

Эхекрат. А что за корабль?

Федон. По словам афинян, это тот самый корабль, на котором Тесей некогда повез на Крит знаменитые семь пар[5]. Он и им жизнь спас, и сам остался жив. b
А афиняне, как гласит предание, дали тогда Аполлону обет: если все спасутся, ежегодно отправлять на Делос священное посольство. С той поры и поныне они неукоснительно, год за годом, его отправляют. И раз уж снарядили посольство в путь, закон требует, чтобы все время, пока корабль не прибудет на Делос и не возвратится назад, город хранил чистоту и ни один смертный приговор в исполнение не приводился. А плавание иной раз затягивается надолго, если задуют противные ветры.

Началом священного посольства считается день, когда жрец Аполлона возложит венок на корму корабля. А это случилось накануне суда — я уже вам сказал. Потому-то и вышло, что Сократ пробыл так долго в тюрьме между приговором и кончиною.

Эхекрат. Ну, а какова была сама кончина, Федон? Что он говорил? Как держался? Кто был при нем из близких? Или же власти никого не допустили и он умер в одиночестве?

d Федон. Да что ты, с ним были друзья, и даже много
друзей.

Эхекрат. Тогда расскажи нам, пожалуйста, обо всем как можно подробнее и обстоятельнее. Если, конечно, ты не занят.

Федон. Нет, я совершенно свободен и постараюсь все вам описать. Тем более что для меня нет ничего отраднее, как вспоминать о Сократе,— самому ли о нем говорить, слушать ли чужие рассказы.

Эхекрат. Но и слушатели твои, Федон, в этом тебе не уступят! Так что уж ты постарайся ничего не упустить, будь как можно точнее!

Федон. Хорошо. Так вот, сидя подле него, я испы-
тывал удивительное чувство. Я был свидетелем кон-
чины близкого друга, а между тем жалости к нему
не ощущал — он казался мне счастливцем, Эхекрат, я
видел поступки и слышал речи счастливого человека!
До того бесстрашно и благородно он умирал, что у ме-
ня даже являлась мысль, будто и в Аид он отходит
не без божественного предопределения и там, в Аиде,
59 будет блаженнее, чем кто-либо иной. Вот почему особой
жалости я не ощущал — вопреки всем ожиданиям,— но
вместе с тем философская беседа (а именно такого
свойства шли у нас разговоры) не доставила мне при-
вычного удовольствия. Это было какое-то совершенно
небывалое чувство, какое-то странное смешение удо-
вольствия и скорби — при мысли, что он вот-вот должен
умереть. И все, кто собрался в тюрьме, были почти
в таком же расположении духа и то смеялись, то пла-
кали, в особенности один из нас — Аполлодор. Ты,
b верно, знаешь этого человека и его нрав.

Эхекрат. Как не знать!

Федон. Он совершенно потерял голову, но и сам я был расстроен, да и все остальные тоже.

Эхекрат. Кто же там был вместе с тобою, Федон?

Ф е д о н. Из тамошних граждан — этот самый Аполлодор, Критобул с отцом, потом Гермоген, Эпиген, Эсхин, Антисфен. Был и пэаниец Ктесипп, Менексен [6] и еще кое-кто из местных. Платон, по-моему, был нездоров.

Э х е к р а т. А из иноземцев кто-нибудь был?

Ф е д о н. Да, фиванец Симмий, Кебет, Федонд, а из Мегар — Евклид и Терпсион[7]

Э х е к р а т. А что же Клеомброт и Аристипп [8]?

Ф е д о н. Их и не могло быть! Говорят, они были на Эгине в ту пору.

Э х е к р а т. И больше никого не было?

Ф е д о н. Кажется, больше никого.

Э х е к р а т. Так, так, дальше! О чем же, ты говоришь, была у вас беседа?

Ф е д о н. Постараюсь пересказать тебе все с самого начала. d

Мы и до того — и я, и остальные — каждый день непременно навещали Сократа, встречаясь ранним утром подле суда, где слушалось его дело: суд стоит неподалеку от тюрьмы. Всякий раз мы коротали время за разговором, ожидая, пока отопрут тюремные двери. Отпирались они не так уж рано, когда же наконец отпирались, мы входили к Сократу и большею частью проводили с ним целый день. В то утро мы собрались раньше обыкновенного: накануне вечером, уходя из e
тюрьмы, мы узнали, что корабль возвратился с Делоса. Вот мы и условились сойтись в обычном месте как можно раньше. Приходим мы к тюрьме, появляется привратник, который всегда нам отворял, и велит подождать и не входить, пока он сам не позовет.

— Одиннадцать[9], — сказал он, — снимают оковы с Сократа и отдают распоряжения насчет казни. Казнить будут сегодня.

Спустя немного он появился снова и велел нам войти.

Войдя, мы увидели Сократа, которого только что рас- 60
ковали, рядом сидела Ксантиппа — ты ведь ее знаешь — с ребенком на руках[10].

Увидев нас, Ксантиппа заголосила, запричитала, по женской привычке, и промолвила так:

— Ох, Сократ, нынче в последний раз беседуешь ты с друзьями, а друзья — с тобою.

Тогда Сократ взглянул на Критона и сказал:

— Критон, пусть кто-нибудь уведет ее домой.

И люди Критона повели ее, а она кричала и била себя в грудь.

b Сократ сел на кровати, подогнул под себя ногу и потер ее рукой. Не переставая растирать ногу, он сказал:

— Что за странная это вещь, друзья,— то, что люди зовут «приятным»! И как удивительно, на мой взгляд, относится оно к тому, что принято считать его противоположностью,— к мучительному! Вместе разом они в человеке не уживаются, но, если кто гонится за одним и его настигает, он чуть ли не против воли получает и второе: они словно срослись в одной вершине. Мне
c кажется,— продолжал он,— что, если бы над этим поразмыслил Эзоп[11], он сочинил бы басню о том, как бог, желая их примирить, не смог, однако ж, положить конец их вражде и тогда соединил их головами. Вот почему, как появится одно — следом спешит и другое. Так и со мной: прежде ноге было больно от оков, а теперь — вслед за тем — приятно.

Тут Кебет перебил его:

— Клянусь Зевсом, Сократ, хорошо, что ты мне напомнил! Меня уже несколько человек спрашивали
d насчет стихов, которые ты здесь сочинил,— переложений Эзоповых притч и гимна в честь Аполлона,— и, между прочим, Евен[12] недавно дивился, почему это, попавши сюда, ты вдруг взялся за стихи: ведь раньше ты никогда их не писал. И если тебе не все равно, как я отвечу Евену, когда он в следующий раз об этом спросит — а он непременно спросит! — научи, что мне сказать.

— Скажи ему правду, Кебет,— промолвил Сократ,— что я не хотел соперничать с ним или с его искусст-
e вом — это было бы нелегко, я вполне понимаю,— но просто пытался, чтобы очиститься, проверить значение некоторых моих сновидений: не этим ли видом искусства они так часто повелевали мне заниматься. Сейчас я тебе о них расскажу.

В течение жизни мне много раз являлся один и тот же сон. Правда, видел я не всегда одно и то же, но слова слышал всегда одинаковые: «Сократ, твори и трудись на поприще Муз». В прежнее время я считал это
61 призывом и советом делать то, что я и делал. Как зрители подбадривают бегунов, так, думал я, и это сновидение внушает мне продолжать мое дело — творить на поприще Муз, ибо высочайшее из искусств — это фи-

лософия, а ею-то я и занимался[13]. Но теперь, после суда,
когда празднество в честь бога отсрочило мой конец,
я решил, что, быть может, сновидение приказывало мне
заняться обычным искусством, и надо не противиться
его голосу, но подчиниться: ведь надежнее будет пови-
новаться сну и не уходить, прежде чем не очистишься b
поэтическим творчеством. И вот первым делом я сочи-
нил песнь в честь того бога, чей праздник тогда справ-
ляли[14], а почтив бога, я понял, что поэт — если только
он хочет быть настоящим поэтом — должен творить
мифы, а не рассуждения. Сам же я даром воображения
не владею, вот я и взял то, что было мне всего доступ-
нее,— Эзоповы басни. Я знал их наизусть и первые же,
какие пришли мне на память, переложил стихами[15].
Так все и объясни Евену, Кебет, а еще скажи ему от
меня «прощай» и прибавь, чтобы как можно скорее сле-
довал за мною, если он человек здравомыслящий. Я-то,
видимо, сегодня отхожу — так велят афиняне.

Тут вмешался Симмий:

— Да как же убедить в этом Евена, Сократ? Мне
много раз приходилось с ним встречаться, и, насколько
я знаю этого человека, ни за что он не послушается
твоего совета по доброй воле.

— Почему же? Разве Евен не философ?

— По-моему, философ,— отвечал Симмий.

— Тогда он согласится со мною — и он, и всякий
другой, кто относится к философии так, как она того
требует и заслуживает. Правда, руки на себя он,
вероятно, не наложит: это считается недозволенным.

С этими словами Сократ спустил ноги на пол и так d
сидел уже до конца беседы.

Кебет спросил его:

— Как это ты говоришь, Сократ: налагать на себя
руки не дозволено, и все-таки философ соглашается
отправиться следом за умирающим?

— Ну и что же, Кебет? Неужели вы — ты и Сим-
мий — не слышали обо всем этом от Филолая[16]?

— Нет. По крайней мере, ничего ясного, Сократ.

— Правда, я и сам говорю с чужих слов, однако же
охотно повторю то, что мне случалось слышать. Да,
пожалуй, оно и всего уместнее для человека, которому e
предстоит переселиться в иные края,— размышлять
о своем переселении и пересказывать предания о том,
что ждет его в конце путешествия. В самом деле, как
еще скоротать время до заката?

— Так почему же все-таки, Сократ, считается, что убить самого себя непозволительно? Сказать по правде, я уже слышал и от Филолая, когда он жил у нас,— я возвращаюсь к твоему вопросу,— и от других, что этого делать нельзя. Но ничего ясного я никогда ни от кого не слыхал.

62 — Не надо падать духом,— сказал Сократ,— возможно, ты еще услышишь. Но пожалуй, ты будешь изумлен, что среди всего прочего лишь это одно так просто и не терпит никаких исключений, как бывает во всех остальных случаях. Бесспорно, есть люди, которым лучше умереть, чем жить, и, размышляя о них — о тех, кому лучше умереть,— ты будешь озадачен, почему считается нечестивым, если такие люди сами окажут себе благодеяние, почему они обязаны ждать, пока их облагодетельствует кто-то другой.

Кебет слегка улыбнулся и отвечал:

— Зевс свидетель — верно!

Эти слова он произнес на своем наречии.

b — Конечно, это может показаться бессмысленным,— продолжал Сократ,— но, на мой взгляд, свой смысл здесь есть. Сокровенное учение[17] гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать,— величественное, на мой взгляд, учение и очень глубокое. И вот что еще, Кебет, хорошо сказано, по-моему: о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди,— часть божественного достояния. Согласен ты с этим или нет?

— Согласен,— отвечал Кебет.

— Но если бы кто-нибудь из тебе принадлежащих убил себя, не справившись предварительно, угодна ли тебе его смерть, ты бы, верно, разгневался и наказал бы его, будь это в твоей власти?

— Непременно! — воскликнул Кебет.

— А тогда, пожалуй, совсем не бессмысленно, чтобы человек не лишал себя жизни, пока бог каким-нибудь образом его к этому не принудит, вроде как, например, сегодня — меня.

— Да, это, пожалуй, верно,— сказал Кебет.— Но то, о чем ты сейчас говорил, будто философы с легкостью
d и с охотою согласились бы умереть,— это как-то странно, Сократ, раз мы только что правильно рассудили, признав, что бог печется о нас и что мы — его достояние. Бессмысленно предполагать, чтобы самые разумные из

людей не испытывали недовольства, выходя из-под присмотра и покровительства самых лучших покровителей — богов. Едва ли они верят, что, очутившись на свободе, смогут лучше позаботиться о себе сами. Иное дело — человек безрассудный: тот, пожалуй, решит как раз так, что надо бежать от своего владыки. Ему и в голову не придет, что подле доброго надо оставаться до последней крайности, о побеге же и думать нечего. Побег был бы безумием, и, мне кажется, всякий, кто в здравом уме, всегда стремится быть подле того, кто лучше его самого. Но это очевиднейшим образом противоречит твоим словам, Сократ, потому что разумные должны умирать с недовольством, а неразумные — с весельем.

Сократ выслушал Кебета и, как показалось, обрадовался его пытливости. Обведя нас взглядом, он сказал:

— Всегда-то Кебет отыщет какие-нибудь возраже- 63
ния и не вдруг соглашается с тем, что ему говорят.

А Симмий на это:

— Да, Сократ, и мне тоже кажется, что Кебет говорит дело. С какой стати людям поистине мудрым бежать от хозяев, которые лучше и выше их самих, и почему при расставании у них должно быть легко на сердце? И мне кажется, Кебет метит прямо в тебя. Ведь ты с такой легкостью принимаешь близкую раз-
луку и с нами, и с теми, кого сам признаешь добрыми b
владыками,— с богами.

— Верно,— сказал Сократ,— и, по-моему, я вас понял: вы предъявляете обвинение, а я должен защищаться, точь-в-точь как в суде.

— Совершенно справедливо! — сказал Симмий.

— Ну, хорошо, попробую оправдаться перед вами более успешно, чем перед судьями. Да, Симмий и Кебет, если бы я не думал, что отойду, во-первых, к иным богам, мудрым и добрым, а во-вторых, к умершим, которые лучше живых, тех, что здесь, на Земле, я был бы
не прав, спокойно встречая смерть. Знайте и помните, c
однако же, что я надеюсь прийти к добрым людям, хотя и не могу утверждать это со всею решительностью. Но что я предстану пред богами, самыми добрыми из владык,— знайте и помните, это я утверждаю без колебаний, решительнее, чем что бы то ни было в подобном же роде! Так что никаких оснований для недовольства у меня нет, напротив, я полон радостной надежды, что

умерших ждет некое будущее и что оно, как гласят и
старинные предания, неизмеримо лучше для добрых,
чем для дурных.
— И что же, Сократ? — спросил Симмий.— Ты на-
d мерен унести эти мысли с собою или, может быть,
поделишься с нами? Мне, по крайней мере, думается,
что и мы вправе получить долю в этом благе. А вдоба-
вок, если ты убедишь нас во всем, о чем станешь гово-
рить, вот тебе и оправдательная речь.
— Ладно, попытаюсь,— промолвил Сократ.— Но
сперва давайте послушаем, что скажет наш Критон: он,
по-моему, уже давно хочет что-то сказать.
— Только одно, Сократ,— отвечал Критон.— При-
служник, который даст тебе яду, уже много раз просил
предупредить тебя, чтобы ты разговаривал как можно
меньше: оживленный разговор, дескать, горячит, а все-
го, что горячит, следует избегать — оно мешает дей-
e ствию яда. Кто этого правила не соблюдает, тому иной
раз приходится пить отраву дважды и даже трижды.
А Сократ ему:
— Да пусть его! Лишь бы только делал свое дело,—
пусть даст мне яду два или даже три раза, если
понадобится.
— Я так и знал,— сказал Критон,— да он давно
уже мне докучает.
— Пусть его,— повторил Сократ.— А вам, мои
судьи, я хочу теперь объяснить, почему, на мой взгляд,
человек, который действительно посвятил жизнь фило-
64 софии, перед смертью полон бодрости и надежды обре-
сти за могилой величайшие блага. Как это возможно,
Симмий и Кебет, сейчас попытаюсь показать. Те, кто
подлинно предан философии, заняты на самом деле
только одним — умиранием и смертью. Люди, как пра-
вило, этого не замечают, но если это все же так, было бы,
разумеется, нелепо всю жизнь стремиться только к
этому, а потом, когда оно оказывается рядом, негодовать
на то, в чем так долго и с таким рвением упражнялся!
b Симмий улыбнулся.

Душа и тело с точки зрения познания истины

— Клянусь Зевсом, Сократ,— ска-
зал он,— мне не до смеха, но ты
меня рассмешил. Я думаю, большин-
ство людей, услыхав тебя, решили бы,
что очень метко нападают на философов, да и наши
земляки присоединились бы к ним с величайшей охо-
той: ведь философы, решат они, на самом деле желают

умереть, а стало быть, совершенно ясно, что они заслуживают такой участи.

— И правильно решат, Симмий, только вот насчет того, что им ясно,— это неправильно. Им не понятно и не ясно, в каком смысле желают умереть и заслуживают смерти истинные философы и какой именно смерти. Так что будем лучше обращаться друг к другу, а c
большинство оставим в покое. Скажи, как мы рассудим: смерть есть нечто?

— Да, конечно,— отвечал Симмий.

— Не что иное, как отделение души от тела, верно? А «быть мертвым» — это значит, что тело, отделенное от души, существует само по себе и что душа, отделенная от тела,— тоже сама по себе? Или, быть может, смерть — это что-нибудь иное?

— Нет, то самое,— сказал Симмий.

— Теперь смотри, друг, готов ли ты разделить мой взгляд. Я думаю, мы сделаем шаг вперед в нашем ис- d
следовании, если начнем вот с чего. Как, по-твоему, свойственно философу пристрастие к так называемым удовольствиям, например к питью или к еде?

— Ни в коем случае, о Сократ,— отвечал Симмий.

— А к любовным наслаждениям?

— И того меньше!

— А к остальным удовольствиям из числа тех, что относятся к уходу за телом? Как тебе кажется, много они значат для такого человека? Например, щегольские сандалии, или плащ, или другие наряды, украшающие тело,— ценит он подобные вещи или не ставит ни во что, разумеется, кроме самых необходимых? Как тебе e
кажется?

— Мне кажется, ни во что не ставит. По крайней мере, если он настоящий философ.

— Значит, вообще, по-твоему, его заботы обращены не на тело, но почти целиком — насколько возможно отвлечься от собственного тела — на душу?

— По-моему, так.

— Стало быть, именно в том прежде всего обнаруживает себя философ, что освобождает душу от обще- 65
ния с телом в несравненно большей мере, чем любой другой из людей?

— Да, пожалуй.

— И наверное, Симмий, по мнению большинства людей, тому, кто не находит в удовольствиях ничего приятного и не получает своей доли, и жить-то не стоит?

Ведь он уже на полдороге к смерти, раз нисколько не думает о телесных радостях!

— Да, ты совершенно прав.

— А теперь взглянем, как приобретается способность мышления. Препятствует ли этому тело или нет,
b если взять его в соучастники философских разысканий? Я имею в виду вот что. Могут ли люди сколько-нибудь доверять своему слуху и зрению[18]? Ведь даже поэты без конца твердят, что мы ничего не слышим и не видим точно. Но если эти два телесных чувства ни точностью, ни ясностью не отличаются, тем менее надежны остальные, ибо все они, по-моему, слабее и ниже этих двух. Или ты иного мнения?

— Нет, что ты!

— Когда же в таком случае,— продолжал Сократ,— душа приходит в соприкосновение с истиной? Ведь, принимаясь исследовать что бы то ни было совместно с телом, она — как это ясно — всякий раз обманывается по вине тела.

— Ты прав.

— Так не в размышлении ли — и только в нем одном — раскрывается перед нею что-то от [подлинного] бытия?

— Верно.

— И лучше всего мыслит она, конечно, когда ее не тревожит ничто из того, о чем мы только что говорили,— ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, когда, распростившись с телом, она останется одна или почти одна и устремится к [подлинному] бытию, прекратив и пресекши, насколько это возможно, общение с телом.

— Так оно и есть.

d — Значит, и тут душа философа решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою?

— Очевидно, так.

— Теперь такой вопрос, Симмий. Признаём мы, что существует справедливое само по себе, или не признаём?

— Ну разумеется, признаём, клянусь Зевсом.

— А прекрасное и доброе?

— Как же не признать?

— А тебе случалось хоть раз видеть что-нибудь подобное воочию?

— Конечно, нет,— сказал Симмий.

— Значит, ты постиг это с помощью какого-то иного телесного чувства? Я говорю сейчас о вещах того же рода — о величине, здоровье, силе и так далее — одним словом, о том, что каждая из этих вещей представляет собою по своей сущности. Так как же, самое истинное e
в них мы обнаруживаем с помощью тела? Или же, напротив, кто из нас всего тщательнее и настойчивее приучит себя размышлять о каждой вещи, которую он исследует, тот всего ближе подойдет к ее истинному познанию?

— Именно так.

— Но в таком случае самым безукоризненным образом разрешит эту задачу тот, кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них 66
не беря в спутники рассудку, кто пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой, и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает ей обрести истину и разумение. Разве не такой человек, Симмий, больше всех преуспеет в исследовании бытия?

— Все, что ты говоришь, Сократ,— отвечал Симмий,— совершенно верно.

— Да,— продолжал Сократ,— примерно такое убе- b
ждение и должно составиться из всего этого у подлинных философов, и вот что приблизительно могли бы они сказать друг другу: «Словно какая-то тропа приводит нас к мысли, что, пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем,— истина. В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ведь ему необходимо пропитание! — но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массою всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по- d

рабски служим. Вот по всем этим причинам — по вине тела — у нас и нет досуга для философии.

Но что всего хуже: если даже мы на какой-то срок освобождаемся от заботы о теле, чтобы обратиться к исследованию и размышлению, тело и тут всюду нас путает, сбивает с толку, приводит в замешательство, в смятение, так что из-за него мы оказываемся не в силах разглядеть истину. И напротив, у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешив-
e шись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно разум, но только после смерти, как обнаруживает наше рассуждение, при жизни же — никоим образом. Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти. Ну, конечно, ведь только тогда, и никак не раньше, душа остается
67 сама по себе, без тела. А пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит. Очистившись таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы, по всей вероятности, объединимся с другими такими же, как и мы, [чистыми сущностями] [19] и собственными
b силами познаем все чистое, а это, скорее всего, и есть истина. А нечистому касаться чистого не дозволено». Вот что, Симмий, мне кажется, непременно должны говорить друг другу все подлинно стремящиеся к знанию и такого должны держаться взгляда. Ты согласен со мною?

— Совершенно согласен, Сократ.

— Если же это верно, друг,— продолжал Сократ,— можно твердо надеяться, что там, куда я нынче отправляюсь, именно там, скорее, чем где-нибудь еще, мы в полной мере достигнем цели, ради которой столько
c трудились всю жизнь, так что назначенное мне путешествие я начинаю с доброю надеждою, как и всякий другой, кто верит, что очистил свой ум и этим привел его в должную готовность.

— Да, это так,— сказал Симмий.

— А очищение — не в том ли оно состоит (как говорилось прежде), чтобы как можно тщательнее отре-

шать душу от тела, приучать ее собираться из всех его
частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, на- d
сколько возможно, — и сейчас и в будущем — наедине
с собою, освободившись от тела, как от оков?

— Совершенно верно, — сказал Симмий.

— Но это как раз и называется смертью — освобо-
ждение и отделение души от тела?

— Да, бесспорно.

— Освободить же ее, — утверждаем мы, — постоян-
но и с величайшею настойчивостью желают лишь истин-
ные философы, в этом как раз и состоят философские
занятия — в освобождении и отделении души от тела.
Так или не так?

— Очевидно, так.

— Тогда мне остается повторить уже сказанное вна-
чале: человек всю жизнь приучал себя жить так, чтобы e
быть как можно ближе к смерти, а потом, когда смерть
наконец приходит к нему, он негодует. Разве это не
смешно?

— Конечно, еще бы не смешно.

— Да и в самом деле, Симмий, — продолжал
Сократ, — истинные философы много думают о смерти,
и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди.
Суди сам. Если они непрестанно враждуют со своим
телом и хотят обособить от него душу, а когда это про-
исходит, трусят и досадуют, — ведь это же чистейшая
бессмыслица! Как не испытывать радости, отходя туда, 68
где надеешься найти то, что любил всю жизнь, —
любил же ты разумение, — и избавиться от общества
давнего своего врага! Немало людей жаждали сойти
в Аид после смерти любимого, супруги или же сына[20]:
их вела надежда встретиться там со своими желанными
и больше с ними не разлучаться. А человек, который
на самом деле любит разумение и проникся уверен-
ностью, что нигде не приобщится к нему полностью, b
кроме как в Аиде, — этот человек будет досадовать, ког-
да наступит смерть, и отойдет, полный печали?!

Вот как нам надо рассуждать, друг Симмий, если
мы говорим о настоящем философе, ибо он будет совер-
шенно уверен, что нигде в ином месте не приобщится
к разумению во всей его чистоте. Но когда так, повторяю,
разве это не чистейшая бессмыслица, чтобы такой чело-
век боялся смерти?

— Да, полная бессмыслица, клянусь Зевсом, — ска-
зал Симмий.

— А если ты увидишь человека, которого близкая смерть огорчает, не свидетельствует ли это с достаточ-
c ной убедительностью, что он любит не мудрость, а тело? А может, он окажется и любителем богатства, или любителем почестей, или того и другого разом.

— Ты говоришь сущую правду,— сказал Симмий.

— Теперь ответь мне, Симмий: то, что называют мужеством, не свойственно ли в наивысшей степени людям, о которых идет у нас беседа?

— Да, несомненно.

— Ну, а рассудительность — то, что так называет обычно большинство: умение не увлекаться страстями, но относиться к ним сдержанно, с пренебрежением,— не свойственна ли она тем и только тем, кто больше
d всех других пренебрегает телом и живет философией?

— Иначе и быть не может.

— Хорошо,— продолжал Сократ.— Если же ты дашь себе труд задуматься над мужеством и рассудительностью остальных людей, ты обнаружишь нечто несообразное.

— Как так, Сократ?

— Ты ведь знаешь, что все остальные считают смерть великим злом?

— Еще бы!

— И если иные из них — когда решатся ее встретить — мужественно встречают смерть, то не из страха ли перед еще большим злом?

— Правильно.

— Стало быть, все, кроме философов, мужественны от боязни, от страха. Но быть мужественным от робости, от страха — ни с чем не сообразно!

— Да, разумеется.

— Взглянем теперь на людей умеренных. Если иные умеренны, то и тут то же самое: они рассудительны в силу особого рода невоздержности. «Это невозможно!» — скажем мы, а все же примерно так оно и обстоит с туповатой рассудительностью. Те, кому она присуща, воздерживаются от одних удовольствий просто потому, что боятся потерять другие, горячо их желают и целиком находятся в их власти. Хотя невоз-
69 держностью называют покорность удовольствиям, все же получается, что эти люди, сдаваясь на милость одних удовольствий, побеждают другие. Вот и выходит так, как мы только что сказали: в известном смысле они воздержны именно благодаря невоздержности.

— Похоже, что так.

— Но, милый мой Симмий, если иметь в виду добродетель, разве это правильный обмен — менять удовольствие на удовольствие, огорчение на огорчение, страх на страх, разменивать большее на меньшее, словно
монеты [21]? Нет, существует лишь одна правильная мо- b
нета — разумение, и лишь в обмен на нее дóлжно все отдавать; лишь в этом случае будут неподдельны и мужество, и рассудительность, и справедливость — одним словом, подлинная добродетель: она сопряжена с разумением, все равно, сопутствуют ли ей удовольствия, страхи и все иное тому подобное или не сопутствуют. Если же все это отделить от разумения и обменивать друг на друга, как бы не оказалась пустою видимостью такая добродетель, поистине годная лишь для рабов, хилая и подложная. Между тем, истинное — это действительно очищение от всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение — средство такого очищения. И быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств[22], были не так уж просты, но на самом деле еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов. Да, ибо, как говорят те, кто сведущ в таинствах,
«много тирсоносцев, да мало вакхантов», и «вакханты» d
здесь, на мой взгляд, не кто иной, как только истинные философы. Одним из них старался стать и я — всю жизнь, всеми силами, ничего не упуская. Верно ли я старался и чего мы достигли, мы узнаем точно, если то будет угодно богу, когда придем в Аид. Ждать осталось недолго, сколько я понимаю.

Вот вам моя защитительная речь, Симмий и Кебет; вот почему я сохраняю спокойствие и веселость: я покидаю и вас, и здешних владык в уверенности, что и там найду добрых владык и друзей, как нашел их здесь. И если вам моя речь показалась более убедительной, чем афинским судьям, это было бы хорошо.

Когда Сократ закончил, заговорил Кебет:

— Вот это — по крайней мере на мой взгляд — сказано прекрасно, кроме одного: то, что ты говорил
о душе, вызывает у людей большие сомнения. Они опа- 70
саются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот самый день, как человек умирает. Едва расставшись

с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается, и ее уже решительно больше нет. Разумеется, если бы душа действительно могла где-то собраться сама по себе и вдобавок избавленная от всех зол, которые ты только что перечислил, это было бы, Сократ, источником великой и прекрасной
b надежды, что слова твои — истина. Но что душа умер-
шего продолжает существовать и обладает известной способностью мыслить,— это, на мой взгляд, требует веских доказательств и обстоятельных разъяснений.

— Верно, Кебет,— согласился Сократ.— Что же нам делать, однако? Не хочешь ли потолковать об этом: может так быть или не может?

— Очень хочу,— сказал Кебет.— Хочу знать, что ты об этом думаешь.

Четыре доказательства бессмертия души. Аргумент первый: взаимопереход противоположностей

— Хорошо,— промолвил Сократ.— Мне кажется, что теперь никто, даже комический поэт[23], не решится утверждать, будто я попусту мелю языком и разглагольствую о вещах, которые меня не касаются. Итак, если не возражаешь, приступим к рассуждению.

Начнем, пожалуй, вот с какого вопроса: что, души скончавшихся находятся в Аиде или же нет? Есть древнее учение — мы его уже вспоминали,— что души, пришедшие отсюда, находятся там и снова возвращаются сюда, возникая из умерших. Если это так, если живые
d вновь возникают из умерших, то, по-видимому, на-
ши души должны побывать там, в Аиде, не правда ли? Если бы их там не было, они не могли бы и возникнуть; и если бы мы с полною ясностью обнаружили, что живые возникают из мертвых и никак не иначе, это было бы достаточным доказательством нашей правоты. Если же все это не так, поищем иных доводов.

— Отлично,— сказал Кебет.

— Тогда,— продолжал Сократ,— чтобы тебе было легче понять, не ограничивайся одними людьми, но взгляни шире, посмотри на всех животных, на растения — одним словом, на все, чему присуще возникнове-
e ние, и давай подумаем, не таким ли образом возникает
все вообще — противоположное из противоположного — в любом случае, когда налицо две противоположности. Возьми, например, прекрасное и безобразное, или справедливое и несправедливое, или тысячи иных противо-

положностей. Давай спросим себя: если существуют противоположные вещи, необходимо ли, чтобы одна непременно возникала из другой, ей противоположной? Например, когда что-нибудь становится больше, значит ли это с необходимостью, что сперва оно было меньшим, а потом из меньшего становится бо́льшим?

— Да.

— И соответственно если оно станет меньше, то меньшим станет из большего? 71

— Конечно,— подтвердил Кебет.

— И слабое возникает из сильного, а скорое из медленного?

— Несомненно!

— Какой бы еще привести тебе пример? Если что становится хуже, то не из лучшего ли? Если справедливее, то из несправедливого? Так?

— А как же иначе?

— Значит, мы достаточно убедились, что все возникает таким образом — противоположное из противоположного?

— Совершенно достаточно.

— Тогда двинемся дальше. Нет ли между любыми двумя противоположностями как бы чего-то промежуточного? Так как противоположностей две, то возможны два перехода — от одной противоположности b
к другой или, наоборот, от второй к первой. Например, между большей вещью и меньшей возможны рост и убывание, и об одной мы говорим, что она убывает, о другой — что растет.

— Да, ты прав,— сказал Кебет.

— Но ведь не иначе обстоит дело с разъединением и соединением, с охлаждением и нагреванием и во всех остальных случаях; у нас не всегда может найтись подходящее к случаю слово, но на деле это всегда и непременно так: противоположности возникают одна из другой, и переход этот обоюдный.

— Ты совершенно прав,— сказал Кебет.

— Теперь ответь мне, есть ли что-нибудь противо- c
положное жизни, как сон противоположен бодрствованию?

— Конечно, есть.

— Что же именно?

— Смерть,— отвечал Кебет.

— Значит, раз они противоположны, то возникают

друг из друга, и между двумя этими противоположностями возможны два перехода.

— Ну, конечно!

— Тогда я назову тебе одну из двух пар, которые
только что упомянул,— сказал Сократ,— и самое пару,
и связанные с нею переходы, а ты назовешь мне другую. Я говорю: сон и бодрствование, и из сна возни-
d кает бодрствование, а из бодрствования — сон, а перехо-
ды в этом случае называются засыпанием и пробуждением. Достаточно тебе этого или нет?

— Вполне достаточно.

— Теперь сам скажи так же о жизни и смерти. Ты признаёшь, что жизнь противоположна смерти?

— Признаю.

— И что они возникают одна из другой?

— Да.

— Стало быть, из живого что возникает?

— Мертвое,— промолвил Кебет.

— А из мертвого что? — продолжал Сократ.

— Должен признать, что живое,— сказал Кебет.

— Итак, Кебет, живое и живые возникают из мертвого?

— По-видимому, да.

— Значит, наши души имеют пребывание в Аиде?

— Похоже, что так.

— Не правда ли, из двух переходов, связанных с этой парой, один совершенно ясен? Ведь умирание — вещь ясная, ты со мною согласен?

— Разумеется, согласен!

— Как же мы теперь поступим? Не станем вводить для равновесия противоположный переход — пускай себе природа хромает на одну ногу? Или же мы обязаны уравновесить умирание каким-то противоположным переходом?

— Пожалуй, что обязаны.

— Каким же именно?

— Оживанием.

— Но если оживание существует,— продолжал Сок-
72 рат,— то чем оно будет, это оживание? Не переходом ли
из мертвых в живые?

— Да, конечно.

— Значит, мы согласны с тобою и в том, что живые возникли из мертвых ничуть не иначе, чем мертвые — из живых. Но если так, мы уже располагаем достаточным, на мой взгляд, доказательством, что души

умерших должны существовать в каком-то месте, откуда они вновь возвращаются к жизни.

— Да, Сократ, мне кажется — это необходимый вывод из всего, в чем мы с тобою согласились,— сказал Кебет.

— А вот взгляни, Кебет, еще довод в пользу того, что не напрасно, на мой взгляд, пришли мы с тобою к согласию. Если бы возникающие противоположности b
не уравновешивали постоянно одна другую, словно описывая круг, если бы возникновение шло по прямой линии, только в одном направлении и никогда не поворачивало вспять, в противоположную сторону,— ты сам понимаешь, что все в конце концов приняло бы один и тот же образ, приобрело одни и те же свойства, и возникновение прекратилось бы.

— Нет, не понимаю. Как это? — спросил Кебет.

— Да очень просто! — отвечал Сократ.— Представь себе, например, что существует только засыпание и что пробуждение от сна его не уравновешивает,— ты легко поймешь, что в конце концов сказание об Эндимионе c
оказалось бы вздором и потеряло всякий смысл, потому что и все остальное также погрузилось бы в сон [24]. И если бы все только соединялось, прекратив разъединяться, очень быстро стало бы по слову Анаксагора: «Все вещи [были] вместе» [25]. И точно так же, друг Кебет, если бы все причастное к жизни умирало, а умерев, оставалось бы мертвым и вновь не оживало,— разве не совершенно ясно, что в конце концов все стало бы мертво и жизнь бы исчезла? И если бы даже d
живое возникало из чего-нибудь иного, а затем все-таки умирало, каким образом можно было бы избегнуть всеобщей смерти и уничтожения?

— Никаким, сколько я могу судить, Сократ,— сказал Кебет.— А ты, мне кажется, рассуждаешь совершенно верно.

— Вот и мне кажется, Кебет, что это именно так, а не как-нибудь иначе,— сказал Сократ,— и что мы нисколько не обманываем себя, приходя к согласию. Поистине существуют и оживание, и возникновение живых из мертвых. Существуют и души умерших, и добрым между ними выпадает лучшая доля, а дурным — худшая.

Аргумент второй: знание как припоминание того, что было до рождения человека

— Постой-ка, Сократ,— подхватил Кебет,— твои мысли подтверждает еще один довод, если только верно то, что ты так часто, бывало, повторял, а именно что знание на самом деле не что иное, как припоминание [26]: то, что мы теперь припоминаем, мы должны были знать в прошлом,— вот что с необходимостью следует из этого довода. Но это было бы невозможно, если бы наша
73 душа не существовала уже в каком-то месте, прежде чем родиться в нашем человеческом образе. Значит, опять выходит, что душа бессмертна.

— Но как это доказывается, Кебет? — вмешался Симмий.— Напомни мне, я что-то забыл.

— Лучшее доказательство,— сказал Кебет,— заключается в том, что, когда человека о чем-нибудь спрашивают, он сам может дать правильный ответ на любой вопрос — при условии, что вопрос задан правильно. Между тем, если бы у людей не было знания и верного понимания, они не могли бы отвечать вер-
b но. И кроме того, поставь человека перед чертежом или чем-нибудь еще в таком же роде — и ты с полнейшей ясностью убедишься, что так оно и есть.

— А если этого тебе недостаточно, Симмий,— сказал Сократ,— погляди, не согласишься ли ты с другими соображениями, вот примерно какими. Ты ведь сомневаешься, может ли то, что называют знанием, быть припоминанием?

— Нет, я-то как раз не сомневаюсь,— возразил Симмий.— Мне нужно лишь одно, и как раз то, о чем сейчас идет речь: припомнить. Кебет только принялся рассуждать — и я уже почти все помню и почти что согласен с вами. И тем не менее мне бы хотелось услышать, как примешься рассуждать ты.

c — Я? Да вот как,— сказал Сократ.— Мы оба, разумеется, сходимся на том, что, если человеку предстоит что-либо припомнить, он должен уже знать это заранее.

— Конечно.

— Тогда, может быть, мы сойдемся и на том, что знание, если оно возникает таким образом, каким именно, я сейчас скажу,— это припоминание? Если человек, что-то увидев, или услыхав, или восприняв иным каким-либо чувством, не только узна́ет это, но еще и примыслит нечто иное, принадлежащее к иному

знанию, разве не вправе мы утверждать, что он вспомнил то, о чем мыслит? d

— Как это?

— Вот тебе пример. Знать человека и знать лиру — это ведь разные знания?

— Само собой.

— Но тебе, конечно, известно, что испытывают влюбленные, когда увидят лиру, или плащ, или иное что из вещей своего любимца: они узнают лиру, и тут же в уме у них возникает образ юноши, которому эта лира принадлежит. Это и есть припоминание. Так же точно, когда видят Симмия, часто вспоминают Кебета. Можно бы назвать тысячи подобных случаев.

— Да, клянусь Зевсом, тысячи! — сказал Симмий.

— Стало быть, это своего рода припоминание,— e
продолжал Сократ.— Но в особенности, мне кажется, нужно говорить о припоминании, когда дело касается вещей, забытых с течением времени или давно не виденных. Как, по-твоему?

— Ты совершенно прав.

— Теперь скажи мне, возможно ли, увидев нарисованного коня или нарисованную лиру, вспомнить вдруг о человеке? Или, увидев нарисованного Симмия, вспомнить Кебета?

— Вполне возможно.

— А увидев нарисованного Симмия, вспомнить самого Симмия?

— И это возможно. 74

— Не следует ли из всего этого, что припоминание вызывается когда сходством, а когда и несходством?

— Следует.

— И если мы припоминаем о чем-то по сходству, не бывает ли при этом, что мы непременно задаемся вопросом, насколько полно или, напротив, неполно это сходство с припоминаемым?

— Непременно бывает.

— Тогда смотри, верно ли я рассуждаю дальше. Мы признаем, что существует нечто, называемое равным,— я говорю не о том, что бревно бывает равно бревну, камень камню и тому подобное, но о чем-то ином, отличном от всего этого,— о равенстве самом по себе. Признаем мы, что оно существует, или не признаем?

— Признаем, клянусь Зевсом, да еще как! — отве- b
чал Симмий.

— И мы знаем, что это такое?

— Прекрасно знаем.

— Но откуда мы берем это знание? Не из тех ли вещей, о которых мы сейчас говорили? Видя равные между собою бревна, или камни, или еще что-нибудь, мы через них постигаем иное, отличное от них. Или же оно не кажется тебе иным, отличным? Тогда взгляни вот так: бывает, что равные камни или бревна хоть и не меняются нисколько, а все ж одному человеку кажутся равными, а другому нет?

— Конечно, бывает.

— Ну, а равное само по себе — не случалось ли, чтобы оно казалось тебе неравным, то есть чтобы равенство показалось тебе неравенством?

— Никогда, Сократ!

— Значит, это не одно и то же,— сказал Сократ,— равные вещи и само равенство.

— Никоим образом, на мой взгляд.

— И однако же, знание о нем ты примысливаешь и извлекаешь как раз из этих равных вещей, как ни отличны они от самого равенства, верно?

— Вернее не скажешь,— отвечал Симмий.

— И между ним и вещами может существовать либо сходство, либо несходство?

— Разумеется.

— Впрочем, это не важно,— заметил Сократ.— Но
d всякий раз, когда вид одной вещи вызывает у тебя мысль о другой, либо сходной с первою, либо несходной,— это припоминание.

— Да, несомненно.

— А скажи,— продолжал Сократ,— с бревнами и другими равными между собою вещами, которые мы сейчас называли, дело обстоит примерно так же? Они представляются нам равными в той же мере, что и равное само по себе, или им недостает этого равного, чтобы ему уподобиться?

— Недостает, и очень,— отвечал Симмий.

— Тогда представь себе, что человек, увидев какой-нибудь предмет, подумает: «То, что у меня сейчас перед глазами стремится уподобиться чему-то иному из
e существующего, но таким же точно сделаться не может и остается ниже, хуже». Согласимся ли мы, что этот человек непременно должен заранее знать второй предмет, который он находит схожим с первым, хоть и не полностью?

— Непременно согласимся.

— Прекрасно. А разве не такое же впечатление у нас составляется, когда речь идет о равных вещах и равенстве самом по себе?

— Совершенно такое же!

— Ну, стало быть, мы непременно должны знать
равное само по себе еще до того, как впервые увидим 75
равные предметы и уразумеем, что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают.

— Да, верно.

— Но мы, конечно, согласимся и в том, что такая мысль возникает и может возникнуть не иначе как при помощи зрения, осязания или иного чувственного восприятия. То, что я говорю, относится ко всем чувствам одинаково.

— Да, одинаково, Сократ. По крайней мере, до тех пор, пока мы не упускаем из виду цель нашего рассуждения.

— Итак, именно чувства приводят нас к мысли,
что все воспринимаемое чувствами стремится к до- b
подлинно равному, не достигая, однако, своей цели? Так мы скажем или по-другому?

— Да, так.

— Но отсюда следует, что, прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом по себе — что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами: ведь мы понимаем, что все они желают быть такими же, как оно, но уступают ему.

— Да, Сократ, это с необходимостью следует из того, что уже сказано.

— А видим мы, и слышим, и вообще чувствуем с того самого мига, как родились на свет?

— Конечно.

— Но знанием равного мы должны были обладать c
еще раньше,— так мы скажем?

— Так.

— Выходит, мы должны были обладать им еще до рождения?

— Выходит, что так.

— А если мы приобрели его до рождения и с ним появились на свет, наверно, мы знали — и до рождения, и сразу после — не только равное, большее и

меньшее, но и все остальное подобного рода? Ведь не на одно равное распространяется наше доказательство, но совершенно так же и на прекрасное само по себе,
d и на доброе само по себе, и справедливое, и священное — одним словом, как я сейчас сказал, на все, что мы в своих беседах, и предлагая вопросы, и отыскивая ответы, помечаем печатью «бытия самого по себе» (αὐτὸ ὃ ἔστι). Так что мы должны были знать все это, еще не родившись.

— Да, верно.

— И если, узнав однажды, мы уже не забываем, то всякий раз мы должны рождаться, владея этим знанием, и хранить его до конца жизни. Ведь что такое «знать»? Приобрести знание и уже не терять его. А под забвением, если не ошибаемся, Симмий, мы понимаем утрату знания.

— Да, Сократ, совершенно верно,— сказал Симмий.

— Но если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по-моему, «познавать» означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. И, называя это «припоминанием», мы бы, пожалуй, употребили правильное слово.

— Совершенно правильное.

76 — Ну да, ведь, как выяснилось, вполне возможно, чтобы человек, увидев что-либо, или услыхав, или постигнув любым иным чувством, вслед за тем помыслил о чем-то другом, забывшемся в силу либо сходства, либо же несходства двух этих предметов. Итак, повторяю, одно из двух: либо все мы рождаемся, уже зная вещи сами по себе, и знаем их до конца своих дней, либо те, о ком мы говорим, что они познают, на самом деле только припоминают, и учиться в этом случае означало бы припоминать.

— Так точно оно и есть, Сократ.

— И что бы ты выбрал, Симмий? Что мы ро-
b ждаемся, владея знанием, или что позже припоминаем уже известное в прежние времена?

— Пока я не могу еще сделать выбора, Сократ.

— Тогда вот тебе другой вопрос — скажи, что ты думаешь по этому поводу: если человек что-то знает, может он выразить свои знания словами или не может?

— Несомненно может, Сократ,— отвечал Симмий.

— И ты думаешь, все могут ясно высказаться о

вещах, о которых мы сейчас говорили?

— Хотел бы я так думать,— возразил Симмий,— но очень боюсь, что завтра, в этот час, уже не будет на свете человека, который сумел бы это сделать по-настоящему.

— Значит, ты не думаешь, Симмий, что эти вещи c
известны каждому?

— Ни в коем случае.

— Значит, люди припоминают то, что знали когда-то?

— Должно быть.

— Но когда появляются у нас в душе эти знания? Ведь не после того, как мы родились в человеческом облике?

— Конечно, нет!

— Значит, раньше?

— Да.

— Стало быть, Симмий, наши души и до того, как им довелось оказаться в человеческом образе, существовали вне тела и уже тогда обладали разумом.

— Да, если только мы не приобретаем эти знания в тот самый миг, когда рождаемся, Сократ: вот время, которое мы еще не приняли в расчет.

— Будь по-твоему, друг, но тогда в какое же время d
мы их теряем? Ведь мы не рождаемся с этими знаниями, как мы только что с тобою согласились. Может быть, мы теряем их в тот же миг, в который и приобретаем? Или ты укажешь иное какое время?

— Нет, Сократ, не укажу. Теперь я понял, что сказал глупость.

— Тогда, Симмий, вот к чему мы пришли: если существует то, что постоянно у нас на языке,— прекрасное, и доброе, и другие подобного рода сущности, к которым мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях, причем обнаруживается, что все это досталось нам с самого начала,— если это так, то с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет. Если же они не существуют, разве не шло бы наше рассуждение совсем по-иному? Значит, это так, и в равной мере необходимо существование и таких сущностей, и наших душ еще до нашего рождения, и, видимо, если нет одного, то нет и другого?

— По-моему, это совершенно необходимо, Сократ,— ответил Симмий.— И какое прекрасное прибежище на-

77 ходит наше рассуждение в том, что одинаково существуют и души до рождения [27], и те сущности, о которых ты говоришь! Для меня, по крайней мере, нет ничего более очевидного: да, все эти вещи безусловно и неоспоримо существуют — и прекрасное, и доброе, и все остальное, о чем ты сейчас говорил. Что до меня, мне других доводов не надо!

— А как быть с Кебетом? — спросил Сократ.— Нужно ведь и его убедить.

— Я думаю, и ему этого достаточно,— сказал Симмий,— хотя нет на свете человека более упорного и
b недоверчивого. И все же, я думаю, он вполне убедился, что душа наша существовала до того, как мы родились. Но будет ли она существовать и после того, как мы умрем,— продолжал он,— это и мне, Сократ, представляется еще не доказанным. Еще не опровергнуто опасение большинства, о котором говорил Кебет, что со смертью человека душа немедленно рассеивается и ее существованию настает конец. В самом деле, пусть даже она возникла и образовалась где-то в ином месте и существовала прежде, чем войти в человеческое тело,— разве это мешает ей, после того как она наконец войдет в тело, а затем избавится от него, погибнуть и разрушиться самой?

— Ты прав, Симмий,— заметил Кебет.— Я бы сказал так: доказана только половина того, что нужно, а именно что наша душа существовала прежде, чем мы родились. Надо еще доказать, что и когда мы умрем, она будет существовать ничуть не хуже, чем до нашего рождения. Иначе доказательство останется незавершенным.

— Оно уже и теперь завершено, Симмий и Кебет,— возразил Сократ,— если вы потрудитесь соединить в одно два доказательства — это и другое, на котором мы сошлись раньше, то есть что все живое
d возникает из умершего. Раз наша душа существовала ранее, то, вступая в жизнь и рождаясь, она возникает неизбежно и только из смерти, из мертвого состояния. Но в таком случае она непременно должна существовать и после смерти: ведь ей предстоит родиться снова. Значит, то, о чем вы говорите, уже доказано. И все же, мне кажется, и ты, и Симмий были бы не прочь углубить это доказательство потому, что испытываете детский страх, как бы и вправду ветер не разнес и не
e рассеял душу, когда она выходит из тела,— в особен-

ности если человеку выпало умирать не в тихую погоду, а в сильную бурю.

Кебет улыбнулся.

— Ну что ж, Сократ,— сказал он,— постарайся переубедить трусов. А впрочем, не то чтобы мы сами трусили, но, пожалуй, сидит и в нас какое-то малое дитя — оно-то всего этого и боится. Постарайся же его разубедить, чтобы оно не страшилось смерти, точно буки.

— Так ведь над ним придется каждый день произносить заклинания, пока вы его совсем не исцелите,— сказал Сократ.

— Но где же нам взять чародея, сведущего в таких 78
заклинаниях, если ты, Сократ, нас покидаешь?

— Греция велика, Кебет, и, конечно, сведущие люди найдутся. А сколько племен и народов кроме греков! И в поисках такого чародея вам надо обойти их все, не щадя ни денег, ни трудов, ибо нет на свете ничего, на что было бы уместнее потратить деньги. Надо поискать и среди вас самих: мне кажется, вы не так легко найдете человека, который сумел бы исполнить эту задачу лучше вашего.

Аргумент третий: самотождество идеи (эйдоса) души

— Мы сделаем, Сократ, как ты говоришь,— сказал Кебет.— Но вер- b
немся к тому, от чего мы отвлеклись, если ты не против.

— Нисколько не против, наоборот!

— Прекрасно.

— Вот какой вопрос нам нужно задать себе, по-моему,— сказал Сократ.— Чему свойственно испытывать это состояние, то есть рассеиваться, и каким вещам оно грозит, и за какие, напротив, можно не опасаться? Потом нужно рассудить, куда отнести душу, и уж в зависимости от этого страшиться за нашу душу или быть за нее спокойным.

— Да, верно ты говоришь.

— Не правда ли, рассеянию подвержено все составное и сложное по природе — оно распадается таким же образом, как прежде было составлено? И если только вообще возможно этой участи избежать, то лишь в одном случае: когда вещь оказывается несоставной?

— Я думаю, так оно и есть,— сказал Кебет.

— Скорее всего можно предполагать, что несоставные вещи — это те, которые всегда постоянны и

неизменны, а те, что в разное время неодинаковы и неизменностью вовсе не обладают,— те составные.

— По-моему, так.

— Тогда давай обратимся к тому, о чем мы гово-
d рили раньше. Та сущность, бытие которой мы выясняем в наших вопросах и ответах,— что же, она всегда неизменна и одинакова или в разное время иная? Может ли равное само по себе, прекрасное само по себе, все вообще существующее само по себе, то есть бытие, претерпеть какую бы то ни было перемену? Или же любая из этих вещей, единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях не подвержена ни малейшему изменению?

— Они должны быть неизменны и одинаковы, Сократ,— отвечал Кебет.

— А что мы скажем о многих прекрасных вещах,
e ну, допустим, о прекрасных людях, или конях, или плащах, что мы скажем о любых других вещах, которые называют равными или прекрасными, короче говоря, обо всем, что одноименно упомянутым сущностям? Они тоже неизменны или, в полную противоположность тем, первым, буквально ни на миг не остаются неизменными ни по отношению к самим себе, ни по отношению друг к другу?

— И снова ты прав,— ответил Кебет,— они все время изменяются.

79 — Теперь скажи мне, ведь эти вещи ты можешь ощупать, или увидеть, или ощутить с помощью какого-нибудь из чувств, а неизменные [сущности] можно постигнуть только лишь с помощью размышления — они безвидны и незримы?

— Да, ты совершенно прав!

— Итак, с твоего разрешения, мы установим два вида сущего — зримое и безвидное.

— Согласен.

— Безвидное всегда неизменно, а зримое непрерывно изменяется?

— Примем и это,— согласился Кебет.

b — Пойдем дальше,— сказал Сократ.— В нас самих есть ли что-нибудь — тело или душа — отличное [от этих двух видов]?

— Ничего нет.

— К какому же из двух видов [сущего] ближе тело?

— Каждому ясно, что к зримому.

— А душа? Зрима она или незрима?

— [Незрима], по крайней мере для людей.

— Да ведь мы все время говорим о том, что зримо или незримо для человеческой природы! Или, может, ты имеешь в виду другую [природу]?

— Нет, человеческую.

— Что же мы скажем о душе? Можно ее видеть или нельзя?

— Нельзя.

— Значит, она безвидна?

— Да.

— Значит, в сравнении с телом душа ближе к безвидному, а тело в сравнении с душой — к зримому?

— Несомненно, Сократ.

— А разве мы уже не говорили, что, когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела и с помощью чувства — это одно и то же!), тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная?

— Да, говорили.

— Когда же она ведет исследование сама по себе, d
она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и, в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем разумением, правильно?

— Совершенно правильно, Сократ! Ты говоришь замечательно!

— Итак, еще раз: к какому виду [сущего] ближе душа, как ты рассудишь, помня и прежние доводы, и эти, самые последние?

— Мне кажется, Сократ,— ответил Кебет,— любой, даже самый отъявленный тугодум, идя по этому пути, признáет, что душа решительно и безусловно ближе к неизменному, чем к изменяющемуся.

— А тело?

— К изменяющемуся.

— Взгляни теперь еще вот с какой стороны. Когда душа и тело соединены [28], природа велит телу подчи- 80

няться и быть рабом, а душе — властвовать и быть госпожою. Приняв это в соображение, скажи, что из них, по-твоему, ближе божественному и что смертному? Не кажется ли тебе, что божественное создано для власти и руководительства, а смертное — для подчинения и рабства?

— Да, кажется.

— Так с чем же схожа душа?

— Ясно, Сократ: душа схожа с божественным, а тело со смертным.

— Теперь подумай, Кебет, согласен ли ты, что из
b всего сказанного следует такой вывод: божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно — и тоже в высшей степени — наше тело. Можем мы сказать что-нибудь вопреки этому, друг Кебет?

— Нет, не можем.

— А если так, то не подобает ли телу быстро разрушаться, а душе быть вовсе неразрушимой или почти неразрушимой?

— Как же иначе?

— Но ведь ты замечаешь, что, когда человек умирает, видимая его часть — тело, принадлежащая к видимому [миру], или труп, как мы его называем, которому свойственно разрушаться, распадаться, развеиваться, подвергается этой участи не вдруг, не сразу, но сохраняется довольно долгое время, если смерть застигнет тело в удачном состоянии и в удачное время года. К тому же тело усохшее и набальзамированное, как бальзамируют в Египте, может сохраняться чуть ли не без
d конца. Но если даже тело и сгниет, некоторые его части — кости, сухожилия и прочие им подобные, можно сказать, бессмертны. Верно?

— Да.

— А душа, сама безвидная и удаляющаяся в места славные, чистые и безвидные — поистине в Аид [29], к благому и разумному богу, куда — если бог пожелает — вскорости предстоит отойти и моей душе,— неужели душа, чьи свойства и природу мы сейчас определили, немедленно, едва расставшись с телом, рассеивается и
e погибает, как судит большинство людей? Нет, друзья

мои, Кебет и Симмий, ничего похожего, но скорее всего вот как. Допустим, что душа разлучается с телом чистою и не влачит за собою ничего телесного, ибо в течение всей жизни умышленно избегала любой связи с телом, остерегалась его и сосредоточивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь, иными словами, посвящала себя истинной философии и, по сути дела,
готовилась умереть легко и спокойно. Или же это нельзя 81
назвать подготовкою к смерти?

— Бесспорно, можно.

— Такая душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и — как говорят о посвященных в таинства — впредь навеки поселяется среди богов. Так мы должны сказать, Кебет, или как-нибудь по-иному?

— Так, клянусь Зевсом,— ответил Кебет.

— Но, думаю, если душа разлучается с телом оскверь b
ненная и замаранная, ибо всегда была в связи с телом, угождала ему и любила его, зачарованная им, его страстями и наслаждениями настолько, что уже ничего не считала истинным, кроме телесного,— того, что можно осязать, увидеть, выпить, съесть или использовать для любовной утехи, а все смутное для глаза и незримое, но постигаемое разумом и философским рассуждением, приучилась ненавидеть, бояться и избегать,— как, по-твоему, такая душа расстанется с телом чистою и обособленною в себе самой?

— Никогда!

— Я думаю, что она вся проникнута чем-то телесным: ее срастили с ним постоянное общение и связь и долгие заботы о нем.

— Совершенно верно.

— Но ведь телесное, друг, надо представлять себе плотным, тяжелым, землеобразным, видимым. Ясно, что душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир [30]. В страхе перед безвидным, перед тем, что называют Аидом, она бродит
среди надгробий и могил — там иной раз и замечают d
похожие на тени призраки душ. Это призраки как раз таких душ, которые расстались с телом нечистыми; они причастны зримому и потому открываются глазу.

— Да, Сократ, похоже на то.

— Очень похоже, Кебет. И конечно же это души
не добрых, но дурных людей: они принуждены блу-
ждать среди могил, неся наказание за дурной образ
жизни в прошлом, и так блуждают до той поры, пока
c пристрастием к бывшему своему спутнику — к телес-
ному — не будут вновь заключены в оковы тела. Оковы
эти, вероятно, всякий раз соответствуют тем навыкам,
какие были приобретены в прошлой жизни.

— О каких же навыках ты говоришь, Сократ?

— Ну, вот, например, кто предавался чревоугодию,
беспутству и пьянству, вместо того чтобы всячески их
остерегаться, перейдет, вероятно, в породу ослов или
82 иных подобных животных. Как тебе кажется?

— Это вполне вероятно.

— А те, кто отдавал предпочтение несправедливости, властолюбию и хищничеству, перейдут в волков, ястребов или коршунов. Или же мы с тобою решим, что такие души перейдут в иные какие-нибудь тела?

— Что ты! — сказал Кебет.— Конечно, в эти, которые ты назвал.

— Тогда, по-моему, уже ясно, что и всем остальным предназначены места, соответствующие их главной в жизни заботе.

— Да уж куда яснее!

— А самые счастливые среди них, уходящие в самое
лучшее место,— это те, кто преуспел в гражданской,
b полезной для всего народа добродетели: имя ей рассуди-
тельность и справедливость, она рождается из повсе-
дневных обычаев и занятий, без участия философии
и ума.

— Чем же они такие счастливые?

— Да они, вероятно, снова окажутся в общительной и смирной породе, среди пчел, или, может быть, ос, или муравьев, а не то и вернутся к человеческому роду, и из них произойдут воздержные люди.

— Да, похоже на то.

— Но в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца,— никому, кто не стремился к познанию. Потому-то, милые мои Симмий и Кебет, истинные философы гонят от себя все желания тела, крепятся и ни за что им не уступают, не боясь разорения и бедности в отличие от большинства, которое корыстолюбиво, и, хотя они в отличие от властолюбивых и честолюбивых не страшатся бесчестия и

бесславия, доставляемых дурною жизнью, они от желаний воздерживаются.

— Так ведь иное было бы и недостойно их, Сократ! — воскликнул Кебет.

— Да, недостойно, клянусь Зевсом. Кто заботится d
о своей душе, а не холит тело, тот расстается со всеми этими желаниями. Остальные идут, сами не зная куда, а они следуют своим путем: в уверенности, что нельзя перечить философии и противиться освобождению и очищению, которые она несет, они идут за ней, куда бы она ни повела.

— Как это, Сократ?

— Сейчас объясню. Тем, кто стремится к познанию,
хорошо известно вот что: когда философия принимает e
под опеку их душу, душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве. Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам крепче любого блюстителя караулит собственную темницу. Да, 83
стремящимся к познанию известно, в каком положении бывает их душа, когда философия берет ее под свое покровительство и с тихими увещаниями принимается освобождать, выявляя, до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько это возможно, и советуя душе сосредоточиваться
и собираться в себе самой, верить только себе, когда, b
сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из ощутимых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно. Вот то освобождение, которому не считает нужным противиться душа истинного философа, и потому она бежит от радостей, желаний, печалей и страхов, насколько это в ее силах, понимая, что, если кто сильно обрадован, или опечален, или испуган, или охвачен сильным желанием, он терпит не только обычное зло, какого и мог бы ожидать,— например, заболевает или проматывается, потакая своим страстям,— но и самое великое, самое крайнее из всех зол и даже не отдает себе в этом отчета.

— Какое же это зло, Сократ? — спросил Кебет.

— А вот какое: нет человека, чья душа, испытывая

сильную радость или сильную печаль, не считала бы то, чем вызвано такое ее состояние, предельно ясным и предельно подлинным, хотя это и не так. Ты, я думаю, со мною согласишься, что в первую очередь это относится к вещам видимым.

— Охотно соглашусь.

d — А согласишься ли ты, что именно в таком состоянии тело сковывает душу особенно крепко?

— То есть как?

— А вот как: у любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она пригвождает душу к телу, пронзает ее и делает как бы телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело. А разделяя представления и вкусы тела, душа, мне кажется, неизбежно перенимает его правила и привычки, и уже никогда не прийти ей в Аид чистою — она всегда отходит, обремененная телом, и потому вскоре вновь попадает в иное
e тело и, точно посеянное зерно, пускает ростки. Так она лишается своей доли в общении с божественным, чистым и единообразным.

— Верно, Сократ, совершенно верно,— сказал Кебет.

— По этим как раз причинам, Кебет, воздержны и мужественны те, кто достойным образом стремится к познанию, а вовсе не по тем, о которых любит говорить большинство. Или, может, ты иного мнения?

84 — Нет, что ты!

— Да, душа философа рассуждает примерно так, как мы говорили, и не думает, будто дело философии — освобождать ее, а она, когда это дело сделано, может снова предаться радостям и печалям и надеть прежние оковы, наподобие Пенелопы, без конца распускающей свою ткань [31]. Внося во все успокоение, следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, боже-
b ственное и непреложное и в нем обретая для себя пищу, душа полагает, что так именно дóлжно жить, пока она жива, а после смерти отойти к тому, что ей сродни, и навсегда избавиться от человеческих бедствий. Благодаря такой пище и в завершение такой жизни, Симмий и Кебет, ей незачем бояться ничего дурного, незачем тревожиться, как бы при расставании с телом она не распалась, не рассеялась по ветру, не умчалась неведомо куда, чтобы уже нигде больше и никак не существовать.

После этих слов Сократа наступило долгое молча-

ние. Видно было, что и сам он размышляет над только что сказанным, и большинство из нас тоже. Потом Кебет и Симмий о чем-то коротко перемолвились друг с другом. Сократ приметил это и спросил:

— Что такое? Вы, верно, считаете, что сказанного недостаточно? Да, правда, остается еще немало сомнительных и слабых мест, если просмотреть все от начала до конца с нужным вниманием. Конечно, если у вас на уме что-нибудь другое, я молчу. Но если вы в затруднении из-за этого, не стесняйтесь, откройте свои соображения, если они кажутся вам более убедитель- d
ными, наконец, примите в свой разговор и меня, если находите, что с моею помощью дело пойдет лучше.

На это Симмий отозвался так:

— Я скажу тебе, Сократ, все как есть. Мы уже давно оба в смущении и всё только подталкиваем друг друга, чтобы тебя спросить, потому что очень хотим услышать, что ты ответишь, да боимся причинить тебе огорчение — как бы наши вопросы не были тебе в тягость из-за нынешней беды.

Сократ слегка улыбнулся и сказал:

— Ах, Симмий, Симмий! До чего же трудно было бы мне убедить чужих людей, что я совсем не считаю бедою нынешнюю свою участь, если даже вас я не могу в этом убедить и вы опасаетесь, будто сегодня я расположен мрачнее, чем раньше, в течение всей жизни! Вам, верно, кажется, что даром прорицания я уступаю лебедям, которые, как почуют близкую смерть, заводят 85
песнь такую громкую и прекрасную, какой никогда еще не певали: они ликуют оттого, что скоро отойдут к богу, которому служат. А люди из-за собственного страха перед смертью возводят напраслину и на лебедей, утверждая, что они якобы оплакивают свою смерть и что скорбь вдохновляет их на предсмертную песнь. Им и невдомек, этим людям, что ни одна птица не поет, когда страдает от голода, или холода, или иной какой нужды,— даже соловей, даже ласточка или удод, хотя про них и рассказывают, будто они поют, оплакивая свое горе [32]. Но, по-моему, это выдумка — и про них, и про лебедей. Лебеди принадлежат Аполлону [33], и пото- b
му — вещие птицы — они провидят блага, ожидающие их в Аиде, и поют, и радуются в этот последний свой день, как никогда прежде. Но я и себя, вместе с лебедями, считаю рабом того же господина и служителем того же бога [34], я верю, что и меня мой владыка наделил

даром пророчества не хуже, чем лебедей, и не сильнее, чем они, горюю, расставаясь с жизнью. Так что вы можете говорить и спрашивать о чем хотите, пока вам не препятствуют Одиннадцать, поставленные афинянами.

— Что ж, прекрасно,— начал Симмий,— в таком случае и я объясню тебе, в чем мои затруднения, и Кебет не скроет, что из сказанного сегодня кажется ему неприемлемым. Мне думается, Сократ,— как, впрочем, может быть, и тебе самому,— что приобрести точное знание о подобных вещах в этой жизни либо невозможно, либо до крайности трудно, но в то же время было бы позорным малодушием не испытать и не проверить всеми способами существующие на этот счет взгляды и отступиться, пока возможности для исследования не исчерпаны до конца. Значит, нужно достигнуть одного из двух: узнать истину от других или отыскать ее самому либо же, если ни первое, ни второе невозможно,
d принять самое лучшее и самое надежное из человеческих учений и на нем, точно на плоту, попытаться переплыть через жизнь, если уже не удастся переправиться на более устойчивом и надежном судне — на каком-нибудь божественном учении. Поэтому я теперь наберусь смелости и задам свой вопрос, тем более что ты и сам велишь: я не хочу потом укорять себя за то, что теперь промолчал. Да, Сократ, я и сам размышляю над твоими словами, и вместе с ним, с Кебетом, и мне кажется, они не вполне убедительны.

А Сократ на это:

— Может быть, тебе и правильно кажется, друг, но только скажи, в чем именно «не вполне»?

— А вот в чем, на мой взгляд: то же самое рассуждение можно применить к лире, к ее струнам и гармонии [35] И верно, в настроенной лире гармония — это нечто невидимое, бестелесное, прекрасное и божествен-
86 ное, а сама лира и струны — тела, то есть нечто телесное, сложное, земное и сродное смертному. Представь себе теперь, что лиру разбили или же порезали и порвали струны,— приводя те же доводы, какие приводишь ты, кто-нибудь будет упорно доказывать, что гармония не разрушилась и должна по-прежнему существовать. Быть того не может, скажет такой человек, чтобы лира с разорванными струнами и сами струны — вещи смертной природы — все еще существовали, а гар-
b мония, сродная и близкая божественному и бессмертному, погибла, уничтожившись раньше, чем смертное.

Нет, гармония непременно должна существовать, и прежде истлеют без остатка дерево и жилы струн, чем претерпит что-нибудь худое гармония. И право же, Сократ, я думаю, ты и сам отлично сознаешь, что наиболее частый взгляд на душу таков[36]: если наше тело связывают и держат в натяжении тепло, холод, сухость, влажность и некоторые иные, подобные им, [начала], то душа наша есть сочетание и гармония этих [начал], когда они хорошо и соразмерно смешаны друг с другом. И если душа — это действительно своего рода гармония, значит, когда тело чрезмерно слабеет или, напротив, чрезмерно напрягается — из-за болезни или иной какой напасти,— душа при всей своей божественности должна немедленно разрушиться, как разрушается любая гармония, будь то звуков или же любых творений художников; а телесные останки могут сохраняться долгое время, пока их не уничтожит огонь или d
тление. Пожалуйста, подумай, как нам отвечать на этот довод, если кто будет настаивать, что душа есть сочетание телесных качеств и потому в том, что мы называем смертью, гибнет первою.

Сократ, по всегдашней своей привычке, обвел собравшихся взглядом, улыбнулся и сказал:

— Симмий говорит дело. Если кто из вас находчивее моего, пусть отвечает. Кажется, Симмий метко поддел [наше] рассуждение. И все-таки, на мой взгляд, прежде чем отвечать, нужно сперва выслушать еще Кебета,— в чем упрекает [наши] доводы он, а мы тем временем подумаем, что нам сказать. И тогда уже, выслушав обоих, мы либо уступим им, если выяснится, что они поют в лад, а если нет — будем отстаивать свое доказательство. Ну, Кебет, теперь твой черед: говори, что тебя смущает.

— Да, Сократ, я скажу,— отозвался Кебет.— Мне кажется, [наше] доказательство не сдвинулось с места, и упрек, что мы делали ему раньше, можно повторить и 87
теперь. Что наша душа существовала и до того, как воплотилась в этом образе, доказано — я не отрицаю — очень тонко и, смею сказать, очень убедительно. Но что она и после нашей смерти продолжает где-то существовать, это мне представляется далеко не столь убедительным. Правда, я не разделяю возражения Симмия, будто душа не сильнее и не долговечнее тела. Наоборот, сколько я понимаю, душа обладает огромным преимуществом перед всем телесным. «Как же так? — спросят

меня.— Откуда же тогда твои сомнения, если ты ви-
b дишь, что после смерти человека даже более слабая его часть продолжает существовать? Разве тебе не кажется, что более долговечная часть непременно должна сохраняться в целости все это время?» Смотри, есть ли толк в том, что́ я на это отвечаю. Естественно, что и мне, как раньше Симмию, понадобится какое-нибудь уподобление.

Так рассуждать, на мой взгляд, примерно то же самое, что применить этот довод к умершему старику ткачу и утверждать, будто он не погиб, но где-то существует, целый и невредимый, и в подтверждение предъявить плащ, который старик сам себе соткал: плащ-то ведь цел, ему ничего не сделалось, он невредим. А если
c кто усомнится, тогда спросить, что долговечнее, люди или плащи, которые постоянно в употреблении, в но́ске, и, услыхав в ответ: «Разумеется, люди»,— считать доказанным, что человек, соткавший этот плащ, без всякого сомнения, цел и невредим, раз не погибла вещь менее долговечная.

Но я думаю, Симмий, что на самом-то деле все обстоит иначе. Следи и ты за тем, что я говорю. Кто так рассуждает, судит нелепо — это каждому видно. Ведь наш ткач соткал и сносил много этаких плащей и пе-
d режил их все, за исключением, правда, одного, последнего, но из этого никак не следует, будто человек негоднее или бессильнее плаща.

То же самое уподобление, по-моему, применимо и к душе, связанной с телом, и, кто говорит о душе и теле теми же самыми словами, что о ткаче и плаще, мне кажется, говорит верно: он скажет, что душа долговечнее, а тело слабее и кратковременнее; к этому, однако ж, он должен прибавить, что всякая душа снашивает много тел, в особенности если живет много лет: тело ведь изнашивается и отмирает еще при жизни человека, и,
e стало быть, душа беспрерывно ткет наново, заменяя сношенное. И когда душа погибает, последняя одежда на ней непременно должна быть цела — она одна только и переживает душу. Лишь после гибели души обнаруживает тело природную свою слабость и скоро истребляется тлением. Значит, приняв наше доказательство, мы все
88 еще не можем твердо надеяться, что душа наша, когда мы умрем, будет где-то продолжать свое существование.

Мало того, скажут мне, допустим, мы сделаем стороннику этих доводов еще бо́льшие уступки, чем сде-

лал ты, и согласимся, что душа существует не только до нашего рождения, но, что вполне возможно, некоторые души существуют и после того, как мы умрем, и будут существовать, и много раз родятся, и снова умрут: ведь душа по природе своей настолько сильна, что способна вынести много рождений. Допустим, со всем этим мы согласимся, но не признáем, что душа не несет никакого ущерба в частых своих рождениях и не погибает однажды совершенно в какую-то из своих смертей,— а никто не похвастается, будто знает хоть b
что-нибудь об этой последней смерти и о разрушении тела, несущем гибель душе, ибо такое ощущение никому из нас не доступно. Раз этот ак, не следует нам выказывать отвагу перед смертью; она просто безрассудна, такая отвага,— ведь доказать, что душа совершенно бессмертна и неуничтожима, мы не можем. А раз не можем, умирающий непременно будет бояться за свою душу, как бы, отделяясь от тела на этот раз, она не погибла окончательно.

Выслушав Симмия и Кебета, мы все помрачнели. Потом мы признавались друг другу, что прежние доводы полностью нас убедили, а тут мы снова испытывали замешательство и были полны недоверия не только к сказанному прежде, но и к тому, что нам еще предстояло услышать. Может быть, это мы никуда не годны и не способны ни о чем судить? Или же сам вопрос не допускает ясного ответа?

Эхекрат. Клянусь богами, Федон, я вас отлично понимаю. Послушал я тебя, и вот что примерно хочется мне сказать самому себе: «Какому же доказательству d
мы теперь поверим, если Сократ говорил так убедительно, и, однáко же, все его рассуждения поколеблены!» До сих пор меня всегда особенно привлекал взгляд на душу как на своего рода гармонию. Когда об этом зашла речь, мне словно напомнили, что я давно держусь такого мнения и сам, и теперь снова, как бы с самого начала, мне до крайности нужно какое-нибудь иное доказательство, которое уверит меня, что душа не умирает вместе с телом. Продолжай, ради Зевса! Как Сократ вернулся к своему доказательству? И был ли он заметно удручен — так же как и вы — или же, напротив, спокойно помог вашему исследованию? И вполне ли успешной была его помощь или не вполне? Расскажи нам обо всем как можно точнее!

Федон. Знаешь, Эхекрат, я часто восхищался Со-

кратом, но никогда не испытывал такого восхищения,
89 как в тот раз. Он нашелся, что ответить, но в этом нет еще, пожалуй, ничего странного. Если я был восхищен сверх всякой меры, так это тем, во-первых, с какой охотой, благожелательностью и даже удовольствием он встретил возражения своих молодых собеседников, далее, тем, как чутко подметил он наше уныние, вызванное их доводами, и, наконец, как прекрасно он нас исцелил. Мы были точно воины, спасающиеся бегством после поражения, а он ободрил нас и повернул назад, чтобы вместе с ним и под его руководительством внимательно исследовать все сначала.

Эхекрат. Как же именно?

Федон. Сейчас объясню. Случилось так, что я си-
b дел справа от Сократа, подле самого ложа — на скамеечке — и потому гораздо ниже его. И вот, проведя рукой по моей голове и пригладив волосы на шее — он часто играл моими волосами,— Сократ промолвил:

— Завтра, Федон, ты, верно, острижешь эти прекрасные кудри [37]?

— Боюсь, что так, Сократ,— отвечал я.

— Не станешь ты этого делать, если послушаешься меня.

— Отчего же? — спросил я.

— Да оттого, что еще сегодня и я остригусь вместе с тобою, если наше доказательство скончается и мы не сумеем его оживить. Будь я на твоем месте и ускользни доказательство у меня из рук, я бы дал клятву, по примеру аргосцев [38], не отращивать волосы до тех пор, пока не одержу победы в новом бою против доводов Симмия и Кебета.

— Но ведь, как говорится, против двоих даже Гераклу не выстоять,— возразил я.

— Тогда кликни на помощь меня — я буду твоим Иолаем, пока день еще не погас.

— Конечно, кликну, только давай наоборот: я буду Иолаем, а ты Гераклом [39]

— Это все равно,— сказал Сократ.— Но прежде всего давай остережемся одной опасности.

— Какой опасности? — спросил я.

d — Чтобы нам не сделаться ненавистниками всякого слова, как иные становятся человеконенавистниками, ибо нет большей беды, чем ненависть к слову [40]. Рождается она таким же точно образом, как человеконена-

вистничество. А им мы проникаемся, если сперва горячо и без всякого разбора доверяем кому-нибудь и считаем его человеком совершенно честным, здравым и надежным, но в скором времени обнаруживаем, что он неверный, ненадежный и еще того хуже. Кто испытает это неоднократно, и в особенности по вине тех, кого считал самыми близкими друзьями, тот в конце концов от e
частых обид ненавидит уже всех подряд и ни в ком не видит ничего здравого и честного. Тебе, верно, случалось замечать, как это бывает.

— Конечно, случалось,— сказал я.

— Но разве это не срам? — продолжал Сократ.— Разве не ясно, что мы приступаем к людям, не владея искусством их распознавать? Ведь кто владеет этим искусством по-настоящему, тот рассудит, что и очень хороших и очень плохих людей немного, а посредствен- 90
ных — без числа.

— Как это? — спросил я.

— Так же точно, как очень маленьких и очень больших. Что встретишь реже, чем очень большого или очень маленького человека или собаку и так далее? Или что-нибудь очень быстрое или медленное, безобразное или прекрасное, белое или черное? Разве ты не замечал, что во всех таких случаях крайности редки и немногочисленны, зато середина заполнена в изобилии?

— Конечно, замечал,— сказал я.

— И если бы устроить состязание в испорченно- b
сти, то и первейших негодяев оказалось бы совсем немного, не так ли?

— Похоже, что так,— сказал я.

— Вот именно,— подтвердил он.— Но не в этом сходство между рассуждениями и людьми — я сейчас просто следовал за тобою, куда ты вел,— а в том, что иногда мы поверим доказательству и признáем его истинным (хотя сами искусством рассуждать не владеем), а малое время спустя решим, что оно ложно,— когда по заслугам, а когда и незаслуженно, и так не раз и не два. Особенно, как ты знаешь, это бывает с теми, кто любит отыскивать доводы и за и против чего бы то ни было: в конце концов они начинают думать, будто стали мудрее всех на свете и одни только постигли, что нет ничего здравого и надежного ни среди вещей, ни среди суждений, но что все решительно испытывает приливы и отливы, точно воды Еврипа [41], и ни на миг не остается на месте.

— Да, все, что ты сказал,— чистая правда.
— А когда так, Федон, было бы печально, если бы,
узнав истинное, надежное и доступное для понимания
d доказательство, а затем встретившись с доказатель-
ствами такого рода, что иной раз они представляются
истинными, а иной раз ложными, мы стали бы винить
не себя самих и не свою неискусность, но от досады
охотно свалили бы собственную вину на доказательства
и впредь, до конца дней упорно ненавидели бы и поно-
сили рассуждения, лишив себя истинного знания
бытия.
— Да, клянусь Зевсом,— сказал я,— это было бы
очень печально.
— Итак,— продолжал он,— прежде всего охраним
e себя от этой опасности и не будем допускать мысли,
будто в рассуждениях вообще нет ничего здравого, ско-
рее будем считать, что это мы сами еще недостаточно
здравы и надо мужественно искать полного здраво-
мыслия: тебе и остальным — ради всей вашей дальней-
91 шей жизни, мне же — ради одной только смерти. Сейчас
обстоятельства складываются так, что я рискую пока-
заться вам не философом, а завзятым спорщиком, а это
уже свойство полных невежд. Они, если возникает
разногласие, не заботятся о том, как обстоит дело в дей-
ствительности; как бы внушить присутствующим свое
мнение — вот что у них на уме. В нынешних обстоятель-
ствах, мне кажется, я отличаюсь от них лишь тем, что не
присутствующих стремлюсь убедить в правоте моих
слов — разве что между прочим,— но самого себя, чтобы
b убедиться до конца. Вот мой расчет, дорогой друг, и
погляди, какой своекорыстный расчет: если то, что
я утверждаю, окажется истиной, хорошо, что я держусь
такого убеждения, а если для умершего нет уже ничего,
я хотя бы не буду докучать присутствующим своими
жалобами в эти предсмертные часы, и, наконец, глупая
моя выдумка тоже не сохранится среди живых — это
было бы неладно,— но вскоре погибнет.

Вот как я изготовился, Симмий и Кебет, чтобы приступить к доказательству. А вы послушайтесь меня и поменьше думайте о Сократе, но главным образом — об истине; и если решите, что я говорю верно, соглашайтесь, а если нет — возражайте, как только сможете. А не то смотрите — я увлекусь и введу в обман разом и себя самого, и вас, а потом исчезну, точно пчела, оставившая в ранке жало.

Однако ж вперед! Раньше всего напомните мне, что вы говорили,— на случай, если я что забыл. Симмий, если не ошибаюсь, был в сомнении и в страхе, как бы душа, хотя она и божественнее и прекраснее тела, d
все же не погибла первою — по той причине, что она своего рода гармония. А Кебет, мне кажется, соглашается со мною в том, что душа долговечнее тела, но, по его мнению, никто не может быть уверен, что душа, после того как сменит и сносит много тел, покидая последнее из них, не погибает и сама; именно гибель души и есть, собственно, смерть, потому что тело отмирает и гибнет непрестанно. Это или что другое нужно нам рассмотреть, Кебет и Симмий?

Оба отвечали, что именно это.

— Скажите,— продолжал Сократ,— вы отвергаете все прежние доводы целиком или же одни отвергаете, а другие нет?

— Одни отвергаем,— отвечали они,— другие нет.

— А как насчет того утверждения, что знание — это припоминание и что, если так, душа наша непременно должна была где-то существовать, прежде чем попала 92
в оковы тела?

— Я,— промолвил Кебет,— и тогда нашел это утверждение на редкость убедительным, и сейчас ни в коем случае не хочу от него отказываться.

— И я так считаю,— сказал Симмий,— и был бы очень изумлен, если бы мое мнение вдруг переменилось.

Тогда Сократ:

— А между тем, друг-фиванец, тебе придется его переменить, если ты останешься при мысли, что гармония — это нечто составное, а душа — своего рода гармония, слагающаяся из натяжения телесных начал. Ведь ты едва ли и сам допустишь, что гармония сложи- b
лась и существовала прежде, нежели то, из чего ей предстояло сложиться. Или все-таки допустишь?

— Никогда, Сократ! — воскликнул Симмий.

— Но ты видишь, что именно это ты нечаянно и утверждаешь? Ведь ты говоришь, что душа существует до того, как воплотится в человеческом образе, а значит, она существует, сложившись из того, что еще не существует. Ведь гармония совсем непохожа на то, чему ты уподобляешь ее сейчас: наоборот, сперва рождается лира, и струны, и звуки, пока еще негармоничные, и лишь последней возникает гармония и первой разру-

шается. Как же этот новый твой довод будет звучать в лад с прежним?

— Никак не будет,— отвечал Симмий.

— А ведь если какому доводу и следует звучать стройно и в лад, так уж тому, который касается гармонии.

— Да, конечно,— согласился Симмий.

— А у тебя не выходит в лад,— сказал Сократ.— Так что гляди, какой из двух доводов ты выбираешь: что знание — это припоминание [42] или что душа — гармония.

— Первый, Сократ, несомненно, первый. Второй
d я усвоил без доказательства, соблазненный его правдоподобием и изяществом, то есть так же, как обычно принимает его большинство людей. Но я прекрасно знаю, что доводы, доказывающие свою правоту через правдоподобие,— это пустохвалы, и, если не быть настороже, они обманут тебя самым жестоким образом. Так случается и в геометрии, и во всем прочем. Иное дело — довод о припоминании и знании: он строится на таком основании, которое заслуживает доверия. Сколько я помню, мы говорили, что душа существует до перехода своего в тело с такой же необходимостью,
e с какою ей принадлежит сущность, именуемая бытием. Это основание я принимаю как верное и достаточное и нимало в нем не сомневаюсь. А если так, я, по-видимому, не должен признавать, что душа есть гармония, кем бы этот взгляд ни высказывался — мною или еще кем-нибудь.

— Ну, так и что же, Симмий? Как тебе кажется, мо-
93 жет ли гармония или любое другое сочетание проявить себя как-то иначе, чем составные части, из которых оно складывается?

— Никак не может.

— Стало быть, как я думаю, ни действовать само, ни испытывать воздействие как-нибудь иначе, чем они?

Симмий согласился.

— И значит, гармония не может руководить своими составными частями, наоборот, она должна следовать за ними?

Симмий подтвердил.

— И уж подавно ей и не двинуться, и не прозвучать вопреки составным частям, одним словом, никакого противодействия им не оказать?

— Да, ни малейшего.

— Пойдем дальше. Всякая гармония по природе своей такова, какова настройка?

— Не понимаю тебя.

— Ну, а если настройка лучше, полнее — допустим, что такое возможно,— то и гармония была бы гармо- b
нией в большей мере, а если хуже и менее полно, то в меньшей мере.

— Совершенно верно.

— А к душе это приложимо, так чтобы хоть ненамного одна душа была лучше, полнее другой или хуже, слабее именно как душа?

— Никак не приложимо!

— Продолжим, ради Зевса. Про душу говорят, что одна обладает умом и добродетелью и потому хороша, а другая безрассудна, порочна и потому дурна. Верно так говорится или неверно?

— Да, верно.

— А если душу считать гармонией, как нам обозначить то, что содержится в душах — добродетель и порочность? Назовем первую еще одной гармонией, а вторую дисгармонией? И про хорошую душу скажем, что она гармонична и, будучи сама гармонией, несет в себе еще одну гармонию, а про другую — что она и сама негармонична, и другой гармонии не содержит?

— Я, право, не знаю, как отвечать,— промолвил Симмий.— Однако же ясно: раз мы так предположили, то и скажем что-нибудь вроде этого.

— Но ведь мы уже признали,— продолжал Со- d
крат,— что ни одна душа не может быть более или менее душою, чем другая, а это означает признать, что одна гармония не может быть более, полнее или же менее, слабее гармонией, чем другая. Так?

— Именно так.

— А что не есть гармония более или менее, то не должно быть и настроено более или менее. Верно?

— Верно.

— А что не настроено более или менее, будет ли это причастно гармонии в большей или меньшей степени, нежели что-то иное, или одинаково?

— Одинаково.

— Значит, душа, раз она всегда остается самой собою и не бывает ни более ни менее душою, чем другая e
душа, не бывает и настроенной в большей или меньшей степени?

— Да, не бывает.

— И если так, [одна душа] не может быть причастна гармонии или дисгармонии более полно, [чем другая]?

— Выходит, что нет.

— Но повторяю, если так, может ли одна душа оказаться причастной порочности или добродетели более полно, чем другая? Ведь мы признали, что порочность — это дисгармония, добродетель же — гармония.

— Никак не может.

94 — А еще вернее, пожалуй,— если быть последовательными — ни одна душа, Симмий, порочности не причастна: ведь душа — это гармония, а гармония, вполне оставаясь самой собою, то есть гармонией, никогда не будет причастна дисгармонии.

— Да, конечно.

— И душа не будет причастна порочности, поскольку она остается доподлинно душою.

— Можно ли сделать такой вывод из всего, что было сказано?

— Из нашего рассуждения следует, что все души всех живых существ одинаково хороши, коль скоро душам свойственно оставаться тем, что они есть,— душами.

— Мне кажется, что так, Сократ.

— Но кажется ли тебе это верным? Кажется ли тебе,
b что мы пришли бы к такому выводу, будь наше исходное положение — что душа это гармония — верно?

— Ни в коем случае!

— Пойдем дальше,— продолжал Сократ.— Что правит всем в человеке — душа, в особенности если она разумна, или что иное, как, по-твоему?

— По-моему, душа.

— А правит она, уступая состоянию тела или противясь ему? Я говорю вот о чем: если, например, у тебя жар и жажда, душа влечет тебя в другую сторону и не велит пить, если ты голоден — не велит есть, и в тысяче
c других случаев мы видим, как она действует вопреки телу. Так или не так?

— Именно так.

— Но разве мы не согласились раньше, что душа, если это гармония, всегда поет в лад с тем, как натянуты, или отпущены, или звучат, или как-то еще размещены и расположены составные части? Разве мы не согласи-

лись, что душа следует за ними и никогда не властвует?

— Да,— отвечал Симмий,— согласились.

— Что же получается? Ведь мы убеждаемся, что она действует как раз наоборот — властвует над всем тем, из чего, как уверяют, она состоит, противится ему чуть d
ли не во всем и в течение всей жизни всеми средствами подчиняет своей власти и то сурово и больно наказывает, заставляя исполнять предписания врача или учителя гимнастики, то обнаруживает некоторую снисходительность, то грозит, то увещевает, обращаясь к страстям, гневным порывам и страхам словно бы со стороны. Это несколько напоминает те стихи Гомера, где он говорит об Одиссее:

В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу:
Сердце, смирись; ты гнуснейшее вытерпеть силу имело...[43]

Разве, по-твоему, у него сложились бы такие стихи, если бы он думал, что душа — это гармония, что ею руководят состояния тела, а не наоборот — что она сама руководит и властвует и что она гораздо божественнее любой гармонии? Как тебе кажется?

— Клянусь Зевсом, Сократ, мне кажется, что ты прав!

— Тогда, дорогой мой, нам никак не годится утверждать, будто душа — своего рода гармония: так мы, по- 95
жалуй, разойдемся и с божественным Гомером, и с самими собою.

— Верно,— подтвердил он.

— Вот и прекрасно,— сказал Сократ.— Фиванскую Гармонию [44] мы как будто умилостивили. Теперь очередь Кадма, Кебет. Как нам приобрести его благосклонность, какими доводами?

— Мне кажется, ты найдешь как,— отозвался Кебет.— Во всяком случае, твои возражения против гармонии меня просто восхитили — настолько они были неожиданны. Слушая Симмия, когда он говорил о своих затруднениях, я все думал: неужели кто-нибудь сумеет b
справиться с его доводами? И мне было до крайности странно, когда он не выдержал и первого твоего натиска. Так что я бы не удивился, если бы та же участь постигла и Кадмовы доводы.

— Ах, милый ты мой,— сказал Сократ,— не надо громких слов — как бы кто не испортил наше рассуждение еще раньше, чем оно началось. Впрочем, об этом

позаботится божество, а мы по-гомеровски вместе пойдем [45] и посмотрим, дело ли ты говоришь.

Что ты хочешь выяснить? Главное, если я не ошибаюсь, вот что. Ты требуешь доказательства, что душа наша неуничтожима и бессмертна; в противном случае, говоришь ты, отвага философа, которому предстоит умереть и который полон бодрости и спокойствия, полагая, что за могилою он найдет блаженство, какого не мог бы обрести, если бы прожил свою жизнь иначе,— его отвага безрассудна и лишена смысла. Пусть мы обнаружили, что душа сильна и богоподобна, что она существовала и до того, как мы родились людьми,— все это, по-твоему, свидетельствует не о бессмертии души, но лишь о том, что она долговечна и уже существовала где-то в прежние времена неизмеримо долго, многое постигла и многое
d совершила. Но к бессмертию это ее нисколько не приближает, напротив, самое вселение ее в человеческое тело было для души началом гибели, словно болезнь. Скорбя проводит она эту свою жизнь, чтобы под конец погибнуть в том, что зовется смертью. И совершенно безразлично, утверждаешь ты, войдет ли она в тело раз или много раз, по крайней мере для наших опасений: если только человек не лишен рассудка, он непременно должен опасаться — ведь он не знает, бессмертна ли душа, и не может этого доказать.

Вот, сколько помнится, то, что ты сказал, Кебет. Я повторяю это нарочно, чтобы ничего не пропустить и чтобы ты мог что-нибудь прибавить или убавить, если пожелаешь.

А Кебет в ответ:

— Нет, Сократ, сейчас я ничего не хочу ни убавлять, ни прибавлять. Это все, что я сказал.

Сократ задумался и надолго умолк. Потом начал так:

— Не простую задачу задал ты, Кебет. Чтобы ее решить, нам придется исследовать причину рождения
96 и разрушения в целом. И если ты не против, я расскажу тебе о том, что приключилось со мной во время такого исследования. Если что из этого рассказа покажется тебе полезным, ты сможешь использовать это для подкрепления твоих взглядов.

— Конечно, я не против,— ответил Кебет.

Аргумент четвертый: теория души как эйдоса жизни

— Тогда послушай. В молодые годы, Кебет, у меня была настоящая страсть к тому виду мудрости, который называют познанием природы. Мне представлялось чем-то возвышенным знать причины каждого явления — почему что рождается, почему погибает и почему существует. И я часто бросался из крайности в крайность и вот какого b рода вопросы задавал себе в первую очередь: когда теплое и холодное вызывают гниение, не тогда ли, как судили некоторые, образуются живые существа [46]? Чем мы мыслим — кровью, воздухом или огнем [47]? Или же ни тем, ни другим и ни третьим, а это наш мозг вызывает чувство слуха, и зрения, и обоняния, а из них возникают память и представление, а из памяти и представления, когда они приобретут устойчивость, возникает знание [48]?

Размышлял я и о гибели всего этого, и о переменах, которые происходят в небе и на Земле, и все для того, чтобы в конце концов счесть себя совершенно непригодным к такому исследованию. Сейчас я приведу тебе достаточно веский довод. До тех пор я кое-что знал ясно — так казалось и мне самому, и остальным,— а теперь, из-за этих исследований, я окончательно ослеп и утратил даже то знание, что имел прежде,— например, среди многого прочего перестал понимать, почему человек растет. Прежде я думал, что это каждому ясно: человек растет потому, что ест и пьет. Мясо прибавляет- d ся к мясу, кости — к костям, и так же точно, по тому же правилу, всякая часть [пищи] прибавляется к родственной ей части человеческого тела и впоследствии малая величина становится большою. Так малорослый человек делается крупным. Вот как я думал прежде. Правильно, по-твоему, или нет?

— По-моему, правильно,— сказал Кебет.

— Или еще. Если высокий человек, стоя рядом с низкорослым, оказывался головою выше, то никаких сомнений это у меня не вызывало. И два коня рядом — тоже. Или еще нагляднее: десять мне казалось больше восьми потому, что к восьми прибавляется два, а вещь в два локтя длиннее вещи в один локоть потому, что превосходит ее на половину собственной длины.

— Ну, хорошо, а что ты думаешь обо всем этом теперь? — спросил Кебет.

— Теперь, клянусь Зевсом,— сказал Сократ,— я да-

лек от мысли, будто знаю причину хотя бы одной из этих вещей. Я не решаюсь судить даже тогда, когда к единице прибавляют единицу,— то ли единица, к которой прибавили другую, стала двумя, то ли прибавляемая единица и та, к которой прибавляют, вместе
97 становятся двумя через прибавление одной к другой. Пока каждая из них была отдельно от другой, каждая оставалась единицей и двух тогда не существовало, но вот они сблизились, и я спрашиваю себя: в этом ли именно причина возникновения двух — в том, что произошла встреча, вызванная взаимным сближением? И если кто разделяет единицу, я не могу больше верить, что двойка появляется именно по этой причине —
b через разделение, ибо тогда причина будет как раз противоположной причине образования двух: только что мы утверждали, будто единицы взаимно сближаются и прибавляются одна к другой, а теперь говорим, что одна от другой отделяется и отнимается! И я не могу уверить себя, будто понимаю, почему и как возникает единица или что бы то ни было иное — почему оно возникает, гибнет или существует. Короче говоря, этот способ исследования мне решительно не нравится, и я выбираю себе наугад другой.

Но однажды мне кто-то рассказал, как он вычитал
c в книге Анаксагора, что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум[49]; и эта причина мне пришлась по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина — Ум. Я решил, что если так, то Ум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться. И если кто желает отыскать причину, по которой что-либо рождается, гибнет или существует, ему следует выяснить, как лучше всего этой
d вещи существовать, действовать или самой испытывать какое-либо воздействие. Исходя из этого рассуждения, человеку не нужно исследовать ни в себе, ни в окружающем ничего иного, кроме самого лучшего и самого совершенного. Конечно, он непременно должен знать и худшее, ибо знание лучшего и знание худшего — это одно и то же знание. Рассудивши так, я с удовольствием думал, что нашел в Анаксагоре учителя, который откро-
e ет мне причину бытия, доступную моему разуму, и прежде всего расскажет, плоская ли Земля или круглая, а рассказавши, объяснит необходимую причину — сошлется на самое лучшее, утверждая, что Земле лучше

всего быть именно такой, а не какой-нибудь еще. И если
он скажет, что Земля находится в центре [мира], объяс-
нит, почему ей лучше быть в центре. Если он откроет
мне все это, думал я, я готов не искать причины иного
рода. Да, я был готов спросить у него таким же обра-
зом о Солнце, Луне и звездах — о скорости их движения 98
относительно друг друга, об их поворотах и обо всем
остальном, что с ними происходит: каким способом каж-
дое из них действует само или подвергается воздейст-
вию. Я ни на миг не допускал мысли, что, назвавши их
устроителем Ум, Анаксагор может ввести еще какую-то
причину помимо той, что им лучше всего быть в таком
положении, в каком они и находятся. Я полагал, что, b
определив причину каждого из них и всех вместе, он
затем объяснит, что́ всего лучше для каждого и в чем
их общее благо. И эту свою надежду я не отдал бы ни
за что! С величайшим рвением принялся я за книги
Анаксагора, чтобы поскорее их прочесть и поскорее
узнать, что же всего лучше и что хуже.

Но с вершины изумительной этой надежды, друг
Кебет, я стремглав полетел вниз, когда, продолжая чи-
тать, увидел, что Ум у него остается без всякого при-
менения [50] и что порядок вещей вообще не возводится
ни к каким причинам, но приписывается — совершенно c
нелепо — воздуху, эфиру, воде и многому иному. На мой
взгляд, это все равно, как если бы кто сперва объявил,
что всеми своими действиями Сократ обязан Уму, а по-
том, принявшись объяснять причины каждого из них
в отдельности, сказал: «Сократ сейчас сидит здесь пото-
му, что его тело состоит из костей и сухожилий и кости
твердые и отделены одна от другой сочленениями, а
сухожилия могут натягиваться и расслабляться и окру-
жают кости — вместе с мясом и кожею, которая все d
охватывает. И так как кости свободно ходят в своих
суставах, сухожилия, растягиваясь и напрягаясь, позво-
ляют Сократу сгибать ноги и руки. Вот по этой-то при-
чине он и сидит теперь здесь, согнувшись». И для беседы
нашей можно найти сходные причины — голос, воздух,
слух и тысячи иных того же рода, пренебрегши истин-
ными причинами — тем, что, раз уж афиняне почли за
лучшее меня осудить, я в свою очередь счел за лучшее
сидеть здесь, счел более справедливым остаться на месте
и понести то наказание, какое они назначат. Да, клянусь
собакой, эти жилы и эти кости уже давно, я думаю, были 99
бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии [51], увлеченные

ложным мнением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство.

Нет, называть подобные вещи причинами — полная бессмыслица. Если бы кто говорил, что без всего этого — без костей, сухожилий и всего прочего, чем я владею,— я бы не мог делать то, что считаю нужным, он говорил бы верно. Но утверждать, будто они причина всему, что я делаю, и в то же время что в данном слу-
b чае я повинуюсь Уму, а не сам избираю наилучший образ действий, было бы крайне необдуманно. Это значит не различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиною. Это последнее толпа, как бы ощупью шаря в потемках, называет причиной — чуждым, как мне кажется, именем. И вот последствия: один изображает Землю недвижно покоящейся под небом и окруженною неким вихрем [52], для другого она что-то вроде мелкого корыта, поддерживаемого основанием из воздуха, но силы, которая наилучшим образом устроила все так, как оно есть сейчас,— этой силы они не ищут и даже не предполагают за нею великой божественной мощи. Они надеются в один прекрасный день изобрести Атланта, еще более мощного и бессмертного, способного еще тверже удерживать все на себе [53], и нисколько не предполагают, что в действительности все связуется и удерживается благим и должным. А я с величайшей охотою пошел бы в учение к кому угодно, лишь бы узнать и понять такую причину. Но она не далась мне в руки, я и сам не су-
d мел ее отыскать, и от других ничему не смог научиться, и тогда в поисках причины я снова пустился в плавание. Хочешь, я расскажу тебе, Кебет, о моих стараниях?

— Очень хочу! — отвечал Кебет.

— После того,— продолжал Сократ,— как я отказался от исследования бытия, я решил быть осторожнее, чтобы меня не постигла участь тех, кто наблюдает и исследует солнечное затмение. Иные из них губят себе
e глаза, если смотрят прямо на Солнце, а не на его образ в воде или еще в чем-нибудь подобном,— вот и я думал со страхом, как бы мне совершенно не ослепнуть душою, рассматривая вещи глазами и пытаясь коснуться их при помощи того или иного из чувств. Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматри-

вать истину бытия, хотя уподобление, которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно. Правда, 100
я не очень согласен, что тот, кто рассматривает бытие в понятиях, лучше видит его в уподоблении, чем если рассматривать его в осуществлении. Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие, которое считал самым надежным; и то, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, я принимаю за истинное — идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином,— а что не согласно с ним, то считаю неистинным. Но я хочу яснее высказать тебе свою мысль. Мне кажется, ты меня еще не понимаешь.

— Да, клянусь Зевсом,— сказал Кебет.— Не совсем.

— Но ведь я не говорю ничего нового, а лишь по- b
вторяю то, что говорил всегда — и ранее, и только что в нашей беседе. Я хочу показать тебе тот вид причины, который я исследовал, и вот я снова возвращаюсь к уже сто раз слышанному и с него начинаю, полагая в основу, что существует прекрасное само по себе, и благое, и великое, и все прочее. Если ты согласишься со мною и приза́ешь, что так оно и есть, я надеюсь, это позволит мне открыть и показать тебе причину бессмертия души.

— Считай, что я согласен, и иди прямо к цели,— отвечал Кебет.

— Посмотри же, примешь ли ты вместе со мною и то, что за этим следует. Если существует что-либо прекрасное помимо прекрасного самого по себе, оно, мне кажется, не может быть прекрасным иначе, как через причастность прекрасному самому по себе. Так же я рассуждаю и во всех остальных случаях. Признаёшь ты эту причину?

— Признаю.

— Тогда я уже не понимаю и не могу постигнуть иных причин, таких мудреных, и, если мне говорят, что такая-то вещь прекрасна либо ярким своим цветом, d
либо очертаниями, либо еще чем-нибудь в таком же роде, я отметаю все эти объяснения, они только сбивают меня с толку [54]. Просто, без затей, может быть даже слишком бесхитростно, я держусь единственного объяснения: ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним, как бы она ни возникла. Я не стану далее это развивать, я настаиваю лишь на том, что все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное [само по себе].

Надежнее ответа нельзя, по-моему, дать ни себе, ни
c кому другому. Опираясь на него, я уже не оступлюсь.
Да, я надежно укрылся от опасностей, сказавши себе
и другим, что прекрасное становится прекрасным бла-
годаря прекрасному. И тебе тоже так кажется?

— Да.

— И стало быть, большие вещи суть большие и бóльшие суть бóльшие благодаря большому [самому по себе], а меньшие — благодаря малому?

— Да.

— И значит, если бы тебе сказали, что один человек
головою больше другого, а другой головою меньше, ты
не принял бы этого утверждения, но решительно бы его
101 отклонил, заявивши так: «Я могу сказать лишь одно —
что всякая вещь, которая больше другой вещи, такова
лишь благодаря большому, то есть она становится боль-
ше благодаря большому, а меньшее становится меньшим
лишь благодаря малому, то есть малое делает его мень-
шим». А если бы ты признал, что один человек головою
больше, а другой меньше, тебе пришлось бы, я думаю,
опасаться, как бы не встретить возражения: прежде
всего в том, что большее у тебя есть большее, а мень-
шее — меньшее по одной и той же причине, а затем и
в том, что большее делает бóльшим малое,— ведь голова-
b то мала! А быть большим благодаря малому — это уж
диковина! Ну что, не побоялся бы ты таких возражений?

— Побоялся бы,— отвечал Кебет со смехом.

— Стало быть,— продолжал Сократ,— ты побоялся бы утверждать, что десять больше восьми на два и по этой причине превосходит восемь, но сказал бы, что десять превосходит восемь количеством и через количество? И что вещь в два локтя больше вещи в один локоть длиною, но не на половину собственного размера? Ведь и здесь приходится опасаться того же самого.

— Совершенно верно.

— Пойдем дальше. Разве не остерегся бы ты говорить, что, когда прибавляют один к одному, причина появления двух есть прибавление, а когда разделяют одно — то разделение? Разве ты не закричал бы во весь голос, что знаешь лишь единственный путь, каким возникает любая вещь,— это ее причастность особой сущности, которой она должна быть причастна, и что в данном случае ты можешь назвать лишь единственную причину возникновения двух — это причастность двойке. Все, чему предстоит сделаться двумя, должно быть при-

частно двойке, а чему предстоит сделаться одним — единице. А всяких разделений, прибавлений и прочих подобных тонкостей тебе даже и касаться не надо. На эти вопросы пусть отвечают те, кто помудрее тебя, ты же, боясь, как говорится, собственной тени и собственного d
невежества, не расставайся с надежным и верным основанием, которое мы нашли, и отвечай соответственно. Если же кто ухватится за само основание, ты не обращай на это внимания и не торопись с ответом, пока не исследуешь вытекающие из него следствия и не определишь, в лад или не в лад друг другу они звучат. А когда потребуется оправдать само основание, ты сделаешь это точно таким же образом — положишь в основу другое, лучшее в сравнении с первым, как тебе покажется, и так до тех пор, пока не достигнешь удовлетворительного результата. Но ты не станешь все валить в одну кучу, рассуждая разом и об исходном понятии, и о его следствиях, как делают завзятые спорщики[55]: ведь ты хочешь найти подлинное бытие, а среди них, пожалуй, ни у кого нет об этом ни речи, ни заботы. Своею премудростью они способны все перепутать и замутить, но при этом остаются вполне собою довольны. Ты, однако ж, философ и по- 102
тому, я надеюсь, поступишь так, как я сказал.

— Ты совершенно прав,— в один голос откликнулись Симмий и Кебет.

Эхекрат. Клянусь Зевсом, Федон, иначе и быть не могло! Мне кажется, Сократ говорил изумительно ясно, так что впору понять и слабому уму.

Федон. Верно, Эхекрат, все, кто был тогда подле него, так и решили.

Эхекрат. Вот и мы тоже, хоть нас там и не было, и мы лишь сейчас это слышим. А о чем шла беседа после этого?

Федон. Помнится, когда Симмий и Кебет с ним согласились и признали, что каждая из идей существ- b
вует и что вещи в силу причастности к ним получают их имена[56], после этого Сократ спросил:

— Если так, то, говоря, что Симмий больше Сократа и меньше Федона, ты утверждаешь, что в Симмии есть и большое и малое само по себе разом. Верно?

— Верно.

— Но ты, конечно, согласен со мною, что выражение «Симмий выше Сократа» полностью истине не соответствует? Ведь Симмий выше не потому, что он Симмий, не по природе своей, но через то большое, которое

в нем есть. И выше Сократа он не потому, что Сократ — это Сократ, а потому, что Сократ причастен малому — сравнительно с большим, которому причастен Симмий.

— Правильно.

— И ниже Федона он не потому, что Федон — это Федон, а потому, что причастен малому сравнительно с большим, которому причастен Федон?

— Да, это так.

— Выходит, что Симмия можно называть разом и маленьким, и большим по сравнению с двумя другими:
d рядом с великостью одного он ставит свою малость, а над малостью второго воздвигает собственную великость.

Тут Сократ улыбнулся и заметил:

— Видно, я сейчас заговорю как по писаному. Но как бы там ни было, а говорю я, сдается мне, дело.

Кебет подтвердил.

— Цель же моя в том,— продолжал Сократ,— чтобы ты разделил мой взгляд. Мне кажется, не только большое никогда не согласится быть одновременно и большим и малым, но и большое в нас никогда не допустит и не примет малого, не пожелает оказаться меньше другого. Но в таком случае одно из двух: либо большое отступает и бежит, когда приблизится его противник — малое, либо гибнет, когда противник подойдет вплотную. Ведь, оставаясь на месте и принявши малое, оно сделается иным, чем было раньше, а именно этого оно и не хочет. Вот, например, я принял и допустил малое, но остаюсь самим собою — я прежний Сократ, маленький, тогда как то, большое, не смеет быть малым, будучи большим. Так же точно и малое в нас никогда не согласится стать или же быть большим, и вообще ни одна из противоположностей, оставаясь тем, что она есть, не хочет ни превращаться в другую противополож-
103 ность, ни быть ею, но либо удаляется, либо при этом изменении гибнет.

— Да,— сказал Кебет,— мне кажется, что именно так оно и есть.

Услыхав это, кто-то из присутствовавших — я уже не помню точно кто — сказал:

— Ради богов, да ведь мы раньше сошлись и согласились как раз на обратном тому, что говорим сейчас! Разве мы не согласились, что из меньшего возникает большее, а из большего меньшее и что вообще таково происхождение противоположностей — из противопо-

ложного? А теперь, сколько я понимаю, мы утверждаем, что так никогда не бывает!

Сократ обернулся, выслушал и ответил так:

— Ты смело напомнил! Но ты не понял разницы между тем, что говорится теперь и говорилось тогда. Тогда мы говорили, что из противоположной вещи рождается противоположная вещь, а теперь — что сама противоположность никогда не перерождается в собственную противоположность ни в нас, ни в природе. Тогда, друг, мы говорили о вещах, несущих в себе противоположное, называя их именами этих противоположностей, а теперь о самих противоположностях, присутствие которых дает имена вещам: это они, утверждаем мы теперь, никогда не соглашаются возникнуть одна из другой. b

Тут он взглянул на Кебета и прибавил:

— Может быть, и тебя, Кебет, смутило что-нибудь из того, что высказал он?

— Нет,— отвечал Кебет,— нисколько. Но я не стану отрицать, что многое смущает и меня.

— Значит, мы согласимся без всяких оговорок, что противоположность никогда не будет противоположна самой себе?

— Да, без малейших оговорок.

— Теперь взгляни, согласишься ли ты со мною еще вот в каком вопросе. Ты ведь называешь что-либо холодным или горячим?

— Называю.

— И это то же самое, что сказать «снег» и «огонь»?

— Нет, конечно, клянусь Зевсом! d

— Значит, горячее — это иное, чем огонь, и холодное — иное, чем снег?

— Да.

— Но ты, видимо, понимаешь, что никогда снег (как мы сейчас только говорили), приняв горячее, уже не будет тем, чем был прежде,— снегом, и вместе с тем горячим: когда горячее приблизится, он либо отступит перед ним, либо погибнет.

— Совершенно верно.

— Равным образом ты, видимо, понимаешь, что огонь, когда приближается холодное, либо сходит с его пути, либо же гибнет: он и не хочет и не в силах, принявши холод, быть тем, чем был прежде,— огнем, и, вместе, холодным.

— Да, это так.

— Значит, в иных из подобных случаев бывает, что одно и то же название сохраняется на вечные времена не только за самой идеей, но и за чем-то иным, что не есть идея, но обладает ее формою во все время своего существования. Сейчас, я надеюсь, ты яснее поймешь, о чем я говорю. Нечетное всегда должно носить то имя, каким я его теперь обозначаю, или не всегда?

— Разумеется, всегда.

— Но одно ли оно из всего существующего — вот
104 что я хочу спросить, — или же есть еще что-нибудь: хоть оно и не то же самое, что нечетное, все-таки кроме своего особого имени должно всегда называться нечетным, ибо по природе своей неотделимо от нечетного? То, о чем я говорю, видно на многих примерах, и в частности на примере тройки. Поразмысли-ка над числом «три». Не кажется ли тебе, что его всегда надо обозначать и своим названием, и названием нечетного, хотя нечетное и не совпадает с тройкой? Но такова уж природа и тройки,
b и пятерки, и вообще половины всех чисел, что каждое из них всегда нечетно и все же ни одно полностью с нечетным не совпадает. Соответственно два, четыре и весь другой ряд чисел всегда четны, хотя полностью с четным ни одно из них не совпадает. Согласен ты со мною или нет?

— Как не согласиться! — отвечал Кебет.

— Тогда следи внимательнее за тем, что я хочу выяснить. Итак, по-видимому, не только все эти противоположности не принимают друг друга, но и все то, что не противоположно друг другу, однако же постоянно несет в себе противоположности, как видно, не принимает той идеи, которая противоположна идее, заключенной в нем
c самом, но, когда она приближается, либо гибнет, либо отступает перед нею. Разве мы не признáем, что число «три» скорее погибнет и претерпит все, что угодно, но только не станет, будучи тремя, четным?

— Несомненно, признáем, — сказал Кебет.

— Но между тем два не противоположно трем?

— Нет, конечно.

— Стало быть, не только противоположные идеи не выстаивают перед натиском друг друга, но существует и нечто другое, не выносящее сближения с противоположным?

— Совершенно верно.

— Давай определим, что это такое, если сможем?

— Очень хорошо.

— Не то ли это, Кебет, что́, овладев вещью, заставляет ее принять не просто свою собственную идею, но [идею] того, что всегда противоположно тому, [чем оно овладевает]? d

— Как это?

— Так, как мы только что говорили. Ты же помнишь, что всякая вещь, которою овладевает идея троичности, есть непременно и три, и нечетное.

— Отлично помню.

— К такой вещи, утверждаем мы, никогда не приблизится идея, противоположная той форме, которая эту вещь создает.

— Верно.

— А создавала ее форма нечетности?

— Да.

— И противоположна ей идея четности?

— Да.

— Стало быть, к трем идея четности никогда не приблизится.

— Да, никогда.

— У трех, скажем мы, нет доли в четности.

— Нет.

— Стало быть, три лишено четности.

— Да.

— Я говорил, что мы должны определить, что́, не будучи противоположным чему-то иному, все же не принимает этого как противоположного. Вот, например, тройка: она не противоположна четному и тем не менее не принимает его, ибо привносит нечто всегда ему противоположное. Равным образом двойка привносит нечто
противоположное нечетности, огонь — холодному и так 105
далее. Теперь гляди, не согласишься ли ты со следующим определением: не только противоположное не принимает противоположного, но и то, что привносит нечто противоположное в другое, приближаясь к нему, никогда не примет ничего сугубо противоположного тому, что оно привносит. Вспомни-ка еще разок (в этом нет вреда — слушать несколько раз об одном и том же): пять не примет идеи четности, а десять, удвоенное пять,— идеи нечетности. Разумеется, это — десятка,— хоть сама и не имеет своей противоположности, вместе с тем
идеи нечетности не примет. Так же ни полтора, ни b
любая иная дробь того же рода не примет идеи целого, ни треть, как и все прочие подобные ей дроби. Надеюсь, ты поспеваешь за мною и разделяешь мой взгляд.

— Да, разделяю, и с величайшей охотой! — сказал Кебет.

— Тогда вернемся к началу. Только теперь, пожа-
луйста, отвечай мне не так, как я спрашиваю, но подра-
жая мне. Дело в том, что помимо прежнего надежного
ответа я усмотрел по ходу нашего рассуждения еще и
другую надежность. Если бы ты спросил меня, что долж-
но появиться в теле, чтобы оно стало теплым, я бы уже
c не дал того надежного, но невежественного ответа, не
сказал бы, что теплота, но, наученный нашим рассужде-
нием, ответил бы потоньше — что огонь. И если ты спро-
сишь, от чего тело становится недужным, не скажу, что
от недуга, но — от горячки. Подобным же образом, если
ты спросишь меня, что́ должно появиться в числе, чтобы
оно сделалось нечетным, я отвечу, что не нечетность,
но единица. Ну и так далее. Теперь ты достаточно ясно
понимаешь, что я имею в виду?

— Вполне достаточно.

— Тогда отвечай: что должно появиться в теле, чтобы оно было живым?

— Душа,— сказал Кебет.

d — И так бывает всегда?

— А как может быть иначе? — спросил тот.

— Значит, чем бы душа ни овладела, она всегда привносит в это жизнь?

— Да, верно.

— А есть ли что-нибудь противоположное жизни или нет?

— Есть.

— Что же это?

— Смерть.

— Но — в этом мы уже согласились — душа никогда не примет противоположного тому, что всегда привносит сама?

— Без всякого сомнения! — отвечал Кебет.

— Что же выходит? Как мы сейчас назвали то, что не принимает идеи четного?

— Нечетным.

— А не принимающее справедливости и то, что никогда не примет искусности?

— Одно — неискусным, другое — несправедливым.

— Прекрасно. А то, что не примет смерти, как мы назовем?

— Бессмертным.

— Но ведь душа не принимает смерти?

— Нет.

— Значит, душа бессмертна?

— Бессмертна,— сказал Кебет.

— Прекрасно. Будем считать, что это доказано? Или как по-твоему?

— Доказано, Сократ, и к тому же вполне достаточно.

— Пойдем дальше, Кебет. Если бы нечетное должно было быть неуничтожимым, то, вероятно, было бы 106
неуничтожимо и три.

— Разумеется.

— Ну, а если бы и холодному непременно следовало быть неуничтожимым, то, когда к снегу приблизили бы тепло, он отступил бы целый и нерастаявший, не так ли? Ведь погибнуть он бы не мог, но не мог бы и принять теплоту, оставаясь самим собой.

— Правильно,— сказал Кебет.

— Точно так же, я думаю, если бы неуничтожимым было горячее, то, когда к огню приблизилось бы что-нибудь холодное, он бы не гаснул, не погибал, но отступал бы невредимым.

— Непременно.

— Но не должны ли мы таким же образом рассу- b
ждать и о бессмертном? Если бессмертное неуничтожимо, душа не может погибнуть, когда к ней приблизится смерть: ведь из всего сказанного следует, что она не примет смерти и не будет мертвой! Точно так же, как не будет четным ни три, ни [само] нечетное, как не будет холодным ни огонь, ни теплота в огне! «Что, однако же, препятствует нечетному,— скажет кто-нибудь,— не становясь четным, когда четное приблизится,— так мы договорились — погибнуть и уступить свое место четному?» И мы не были бы вправе решительно настаивать, что нечетное не погибнет,— ведь нечетное не обладает неуничтожимостью. Зато если бы было признано, что оно неуничтожимо, мы без труда отстаивали бы свой взгляд, что под натиском четного нечетное и три спасаются бегством. То же самое мы могли бы решительно утверждать об огне и горячем, а равно и обо всем остальном. Верно?

— Совершенно верно.

— Теперь о бессмертном. Если признано, что оно неуничтожимо, то душа не только бессмертна, но и неуничтожима. Если же нет, потребуется какое-то но- d
вое рассуждение.

— Нет, нет,— сказал Кебет,— ради этого нам нового рассуждения не нужно. Едва ли что избегнет гибели, если даже бессмертное, будучи вечным, ее примет.

— Я полагаю,— продолжал Сократ,— что ни бог, ни сама идея жизни, ни все иное бессмертное никогда не гибнет,— это, видимо, признано у всех.

— Да, у всех людей, клянусь Зевсом, и еще больше, мне думается, у богов.

— Итак, поскольку бессмертное неуничтожимо, душа, если она бессмертна, должна быть в то же время и неуничтожимой.

— Бесспорно, должна.

— И когда к человеку подступает смерть, то смертная его часть, по-видимому, умирает, а бессмертная отходит целой и невредимой, сторонясь смерти.

— По-видимому, так.

— Значит, не остается ни малейших сомнений, Ке-
107 бет, что душа бессмертна и неуничтожима. И поистине, наши души будут существовать в Аиде.

— Что до меня, Сократ, то мне возразить нечего, я полон доверия к нашему доказательству. Но если Симмий или кто другой хотят что-нибудь сказать, лучше им не таить свои мысли про себя: ведь другого случая высказаться и услышать твои разъяснения по этому поводу, пожалуй, не представится, так что лучше не откладывать.

— Я тоже,— заметил Симмий,— не нахожу, в чем из сказанного я мог бы усомниться. Но величие самого
b предмета и недоверие к человеческим силам все же заставляют меня в глубине души сомневаться в том, что сегодня говорилось.

— И не только в этом, Симмий,— отвечал Сократ,— твои слова надо бы отнести и к самым первым основаниям. Хоть вы и считаете их достоверными, все же надо их рассмотреть более отчетливо. И если вы разберете их достаточно глубоко, то, думаю я, достигнете в доказательстве результатов, какие только доступны человеку. В тот миг, когда это станет для вас ясным, вы прекратите искать.

— Верно,— промолвил Симмий.

Этические выводы из учения о душе

— А теперь, друзья,— продолжал Сократ,— правильно было бы поразмыслить еще вот над чем. Если душа бессмертна [57], она требует заботы не только на нынеш-

нее время, которое мы называем своей жизнью, но на все времена, и, если кто не заботится о своей душе, впредь мы будем считать это грозной опасностью. Если бы смерть была концом всему, она была бы счастливой находкой для дурных людей: скончавшись, они разом избавлялись бы и от тела, и — вместе с душой — от собственной порочности. Но на самом-то деле, раз выяснилось, что душа бессмертна, для нее нет, видно, иного
прибежища и спасения от бедствий, кроме единствен- d
ного: стать как можно лучше и как можно разумнее. Ведь душа не уносит с собою в Аид ничего, кроме воспитания и образа жизни, и они-то, говорят, доставляют умершему либо неоценимую пользу, либо чинят непоправимый вред с самого начала его пути в загробный мир.

Рассказывают же об этом так. Когда человек умрет, его гений [58], который достался ему на долю еще при жизни, уводит умершего в особое место, где все, пройдя суд, должны собраться, чтобы отправиться в Аид с тем вожатым, какому поручено доставить их отсюда туда. Обретя там участь, какую и дóлжно, и пробывши срок, какой должны пробыть, они возвращаются сюда под водительством другого вожатого, и так повторяется вновь и вновь через долгие промежутки времени. Но
путь их, конечно, не таков, каким его изображает Телеф 108
у Эсхила [59] Он говорит, что дорога в Аид проста, но мне она представляется и не простою и не единственной: ведь тогда не было бы нужды в вожатых, потому что никто не мог бы сбиться, будь она единственной, эта дорога. Нет, похоже, что на ней много распутий и перекрестков: я сужу по священным обрядам и обычаям, которые соблюдаются здесь у нас.

Если душа умеренна и разумна, она послушно следует за вожатым, и то, что окружает ее, ей знакомо. А душа, которая страстно привязана к телу, как я уже
говорил раньше, долго витает около него — около види- b
мого места [60], долго упорствует и много страдает, пока наконец приставленный к ней гений силою не уведет ее прочь. Но остальные души, когда она к ним присоединится, все отворачиваются и бегут от нее, не желают быть ей ни спутниками, ни вожатыми, если окажется, что она нечиста, замарана неправедным убийством или иным каким-либо из деяний, которые совершают подобные ей души. И блуждает она одна во всяческой нужде и стеснении, пока не исполнятся времена, по проше-

ствии коих она силою необходимости водворяется в обиталище, коего заслуживает. А души, которые провели свою жизнь в чистоте и воздержности, находят и спутников, и вожатых среди богов, и каждая поселяется в подобающем ей месте. А на Земле, как меня убедили, есть много удивительных мест, и она совсем иная, чем думают те, кто привык рассуждать о ее размерах и свойствах.

Космологические выводы из учения о душе

d Тут Симмий прервал его:

Как это, Сократ? Я ведь и сам много слышал о Земле, но не знаю, в чем ты убедился, и охотно послушал бы тебя.

— Видишь ли, Симмий, просто пересказать, что и как, — для этого, на мой взгляд, умения Главка не надо, но доказать, что так именно оно и есть, никакому Главку, пожалуй, не под силу[61] Мне-то, во всяком случае, не справиться, а самое главное, Симмий, будь я даже на это способен, мне теперь, верно, не хватило бы и жизни на такой длинный разговор. Каков, однако ж, по моему
e убеждению, вид Земли и каковы ее области, я могу описать: тут никаких препятствий нет.

— Прекрасно! — воскликнул Симмий.— С нас и этого хватит!

— Вот в чем я убедился. Во-первых, если Земля кругла и находится посреди неба[62], она не нуждается
109 ни в воздухе, ни в иной какой-либо подобной силе, которая удерживала бы ее от падения,— для этого достаточно однородности неба повсюду и собственного равновесия Земли, ибо однородное, находящееся в равновесии тело, помещенное посреди однородного вместилища, не может склониться ни в ту, ни в иную сторону, но останется однородным и неподвижным. Это первое, в чем я убедился.

— И правильно,— сказал Симмий.

— Далее, я уверился, что Земля очень велика и что
b мы, обитающие от Фасиса до Геракловых Столпов[63], занимаем лишь малую ее частицу; мы теснимся вокруг нашего моря, словно муравьи или лягушки вокруг болота, и многие другие народы живут во многих иных местах, сходных с нашими. Да, ибо повсюду по Земле есть множество впадин, различных по виду и по величине, куда стеклись вода, туман и воздух. Но сама Земля покоится чистая в чистом небе со звездами —
c большинство рассуждающих об этом обычно называют

это небо эфиром [64] Осадки с него стекают постоянно во впадины Земли в виде тумана, воды и воздуха.

А мы, обитающие в ее впадинах, об этом и не догадываемся, но думаем, будто живем на самой поверхности Земли, все равно как если бы кто, обитая на дне моря, воображал, будто живет на поверхности, и, видя сквозь воду Солнце и звезды, море считал бы небом.
Из-за медлительности своей и слабости он никогда бы d
не достиг поверхности, никогда бы не вынырнул и не поднял голову над водой, чтобы увидеть, насколько чище и прекраснее здесь, у нас, чем в его краях, и даже не услыхал бы об этом ни от кого другого, кто это видел.

В таком же точно положении находимся и мы: мы живем в одной из земных впадин, а думаем, будто находимся на поверхности, и воздух зовем небом в уверенности, что в этом небе движутся звезды. А все от-
того, что, по слабости своей и медлительности, мы не e
можем достигнуть крайнего рубежа воздуха. Но если бы кто-нибудь все-таки добрался до края или же сделался крылатым и взлетел ввысь, то, словно рыбы здесь, у нас, которые высовывают головы из моря и видят этот наш мир, так же и он, поднявши голову, увидел бы тамошний мир. И если бы по природе своей он был способен вынести это зрелище, он узнал бы, что впервые видит истинное небо, истинный свет и истинную Землю.
А наша Земля, и ее камни, и все наши местности раз- 110
мыты и изъедены, точно морские утесы, разъеденные солью. Ничто достойное внимания в море не родится, ничто, можно сказать, не достигает совершенства, а где и есть земля — там лишь растрескавшиеся скалы, песок, нескончаемый ил и грязь — одним словом, там нет решительно ничего, что можно было бы сравнить с красо-
тами наших мест. И еще куда больше отличается, види- b
мо, тот мир от нашего! Если только уместно сейчас пересказывать миф, стоило бы послушать, Симмий, каково то, что находится на Земле, под самыми небесами.

— Ну, конечно, Сократ,— отвечал Симмий,— мы были бы рады услышать этот миф.

— Итак, друг, рассказывают прежде всего, что та Земля, если взглянуть на нее сверху, похожа на мяч, сшитый из двенадцати кусков кожи и пестро расписанный разными цветами [65] Краски, которыми пользуются наши живописцы, могут служить образчиками этих
цветов, но там вся Земля играет такими красками, и c

даже куда более яркими и чистыми[66] В одном месте она пурпурная и дивно прекрасная, в другом золотистая, в третьем белая — белее снега и алебастра; и остальные цвета, из которых она складывается, такие же, только там их больше числом и они прекраснее всего, что мы видим здесь. И даже самые ее впадины,
d хоть и наполненные водою и воздухом, окрашены по-своему и ярко блещут пестротою красок, так что лик ее представляется единым, целостным и вместе нескончаемо разнообразным.

Вот какова она, и, подобные ей самой, вырастают на ней деревья и цветы, созревают плоды, и горы сложены по ее подобию, и камни — они гладкие, прозрачные и красивого цвета. Их обломки — это те самые камешки, которые так ценим мы здесь: наши сердолики, и яшмы, и смарагды, и все прочие подобного рода.
e А там любой камень такой или еще лучше. Причиною этому то, что тамошние камни чисты, неизъедены и неиспорчены — в отличие от наших, которые разъедает гниль и соль из осадков, стекающих в наши впадины: они приносят уродства и болезни камням и почве, животным и растениям.

Всеми этими красотами изукрашена та Земля, а еще — золотом, и серебром, и прочими дорогими метал-
111 лами. Они лежат на виду, разбросанные повсюду в изобилии, и счастливы те, кому открыто это зрелище.

Среди многих живых существ, которые ее населяют, есть и люди: одни живут в глубине суши, другие — по краю воздуха, как мы селимся по берегу моря, третьи — на островах, омываемых воздухом, невдалеке от материка. Короче говоря, что для нас и для нужд нашей жизни
b вода, море, то для них воздух, а что для нас воздух, для них — эфир. Зной и прохлада так у них сочетаются, что эти люди никогда не болеют и живут дольше нашего. И зрением, и слухом, и разумом, и всем остальным они отличаются от нас настолько же, насколько воздух отличен чистотою от воды или эфир — от воздуха. Есть у них и храмы, и священные рощи богов, и боги действительно обитают в этих святилищах и через знамения, вещания, видения общаются с людьми. И люди видят Солнце, и Луну, и звезды такими, каковы они на самом деле. И спутник всего этого — полное блаженство.

Такова природа той Земли в целом и того, что ее окружает. Но во впадинах по всей Земле есть много мест, то еще более глубоких и открытых, чем впадина,

в которой живем мы, то хоть и глубоких, но со входом более тесным, чем зев нашей впадины. А есть и менее d глубокие, но более пространные. Все они связаны друг с другом подземными ходами разной ширины, идущими в разных направлениях, так что обильные воды переливаются из одних впадин в другие, словно из чаши в чашу, и под землею текут неиссякающие, невероятной ширины реки — горячие и холодные. И огонь под землею в изобилии, и струятся громадные огненные реки и реки мокрой грязи, где более густой, где более жидкой, вроде грязевых потоков в Сицилии, какие бывают перед извержением лавы, или вроде самой лавы. Эти реки заполняют каждое из углублений, и каждая из них в свою очередь всякий раз принимает все новые потоки воды или огня, которые движутся то вверх, то вниз, словно какое-то колебание происходит в недрах. Природа этого колебания вот примерно какая. Один из зевов Земли — самый большой из всех; там начало пропасти, 112 пронизывающей Землю насквозь, и об этом упоминает Гомер, говоря:

Пропасть далекая, где под землей глубочайшая бездна [67]

И сам Гомер в другом месте, и многие другие поэты называют ее Тартаром. В эту пропасть стекают все реки, и в ней снова берут начало, и каждая приобретает свойства земли, по которой течет. Причина, по какой все b они вытекают из Тартара и туда же впадают, в том, что у всей этой влаги нет ни дна, ни основания и она колеблется — вздымается и опускается, а вместе с нею и окутывающие ее воздух и ветер: они следуют за влагой, куда бы она ни двинулась,— в дальний ли конец той Земли или в ближний. И как при дыхании воздух все время течет то в одном, то в другом направлении, так и там ветер колеблется вместе с влагой и то врывается в какое-нибудь место, то вырывается из него, вызывая чудовищной силы вихри.

Когда вода отступает в ту область, которую мы зовем нижнею, она течет сквозь землю по руслам тамошних рек и наполняет их, словно оросительные канавы; а когда уходит оттуда и устремляется сюда, то снова наполняет здешние реки, и они бегут подземными протоками, каждая к тому месту, куда проложила себе путь, и образуют моря и озера, дают начала рекам и ключам. А потом они снова исчезают в глубине той

d Земли и возвращаются в Тартар: иная — более долгой
дорогою, через многие и отдаленные края, иная — бо-
лее короткой. И всегда устье лежит ниже истока: ино-
гда гораздо ниже высоты, на какую вода поднималась
при разливе, иногда ненамного. Иной раз исток и устье
на противоположных сторонах, а иной раз — по одну
сторону от середины той Земли. А есть и такие пото-
ки, что описывают полный круг, обвившись вокруг той
Земли кольцом или даже несколькими кольцами, точ-
но змеи; они спускаются в самую большую глубину,
какая только возможна, но впадают все в тот же Тар-
e тар. Спуститься же в любом из направлений можно
только до середины Земли, но не дальше: ведь откуда
бы ни текла река, с обеих сторон от середины мест-
ность для нее пойдет круто вверх.

Этих рек многое множество, они велики и разнооб-
разны, но особо примечательны среди них четыре. Са-
мая большая из всех и самая далекая от середины те-
чет по кругу; она зовется Океаном [68] Навстречу ей, но
113 по другую сторону от центра течет Ахеронт [69]. Он течет
по многим пустынным местностям, главным образом под
землей, и заканчивается озером Ахерусиадой. Туда при-
ходят души большинства умерших и, пробыв назначен-
ный судьбою срок — какая больший, какая меньший, —
отсылаются назад, чтобы снова перейти в породу живых
существ.

Третья река берет начало между двумя первыми и
вскоре достигает обширного места, пылающего жарким
огнем, и образует озеро, где бурлит вода с илом, раз-
мерами больше нашего моря. Дальше она бежит по
b кругу, мутная и илистая, опоясывая ту Землю, и под-
ходит вплотную к краю озера Ахерусиады, но не сме-
шивается с его водами. Описав под землею еще много
кругов, она впадает в нижнюю часть Тартара. Имя этой
реки — Пирифлегетонт [70], и она изрыгает наружу брыз-
ги своей лавы повсюду, где коснется земной поверх-
ности.

В противоположном от нее направлении берет на-
чало четвертая река, которая сперва течет по местам,
как говорят, диким и страшным, иссиня-черного цвета;
их называют Стигийскою страной, и озеро, которое об-
разует река, зовется Стикс [71]. Впадая в него, воды ре-
ки приобретают грозную силу и катятся под землею даль-
ше, описывая круг в направлении, обратном Пирифлеге-
тонту, и подступают к озеру Ахерусиаде с противопо-

ложного края. Они тоже нигде не смешиваются с чужими водами и тоже, опоясав землю кольцом, вливаются в Тартар — напротив Пирифлегетонта. Имя этой реки, по словам поэтов, Кокит[72].

Вот как все это устроено. d

Когда умершие являются в то место, куда уводит каждого его гений, первым делом надо всеми чинится суд — и над теми, кто прожил жизнь прекрасно и благочестиво, и над теми, кто жил иначе. О ком решат, что они держались середины, те отправляются к Ахеронту — всходят на ладьи, которые их ждут, и на них приплывают на озеро. Там они обитают и, очищаясь от провинностей, какие кто совершал при жизни, несут наказания и получают освобождение от вины, а за добрые дела получают воздаяния — каждый по заслугам.

Тех, кого по тяжести преступлений сочтут неисправимыми (это либо святотатцы, часто и помногу грабившие в храмах, либо убийцы, многих погубившие вопреки справедливости и закону, либо иные схожие с ними злодеи), — тех подобающая им судьба низвергает в Тартар, откуда им уже никогда не выйти.

А если о ком решат, что они совершили преступления тяжкие, но все же искупимые — например, в гневе подняли руку на отца или на мать, а потом рас- 114
каивались всю жизнь, либо стали убийцами при сходных обстоятельствах, — те, хотя и должны быть ввергнуты в Тартар, однако по прошествии года волны выносят человекоубийц в Кокит, а отцеубийц и матереубийц — в Пирифлегетонт. И когда они оказываются близ берегов озера Ахерусиады, они кричат и зовут, одни — тех, кого убили, другие — тех, кому нанесли обиду, и молят, заклинают, чтобы они позволили им вый- b
ти к озеру и приняли их. И если те склонятся на их мольбы, они выходят, и бедствиям их настает конец, а если нет — их снова уносит в Тартар, а оттуда — в реки, и так они страдают до тех пор, пока не вымолят прощения у своих жертв: в этом состоит их кара, назначенная судьями. И наконец, те, о ком решат, что они прожили жизнь особенно свято: их освобождают и избавляют от заключения в земных недрах, и они приходят в страну вышней чистоты, находящуюся над той Землею, и там поселяются. Те из их числа, кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более

прекрасные, о которых, однако же, поведать нелегко, да и времени у нас в обрез.

И вот ради всего, о чем мы сейчас говорили, Симмий, мы должны употребить все усилия, чтобы приобщиться, пока мы живы, к добродетели и разуму, ибо прекрасна награда и надежда велика!

d Правда, человеку здравомыслящему не годится утверждать с упорством, будто все обстоит именно так, как я рассказал. Но что такая или примерно такая участь и такие жилища уготованы нашим душам — коль скоро мы находим душу бессмертной,— утверждать, по-моему, следует, и вполне решительно. Такая решимость и достойна, и прекрасна — с ее помощью мы словно бы зачаровываем самих себя. Вот почему я так пространно и подробно пересказываю это предание.

Но опять-таки в силу того, о чем мы сейчас гово-
e рили, нечего тревожиться за свою душу человеку, который в течение целой жизни пренебрегал всеми телесными удовольствиями, и в частности украшениями и нарядами, считал их чуждыми себе и приносящими скорее вред, нежели пользу, который гнался за иными радостями, радостями познания, и, украсив душу не чужими, но доподлинно ее украшениями — воздержностью,
115 справедливостью, мужеством, свободою, истиной, ожидает странствия в Аид, готовый пуститься в путь, как только позовет судьба.

Заключение. Смерть Сократа

Вы, Симмий, Кебет и все остальные, тоже отправитесь этим путем, каждый в свой час, а меня уже нынче «призывает судьба» — так, вероятно, выразился бы какой-нибудь герой из трагедии. Ну, пора мне, пожалуй, и мыться: я думаю, лучше выпить яд после мытья и избавить женщин от лишних хлопот — не надо будет обмывать мертвое тело.

b Тут заговорил Критон.

— Хорошо, Сократ,— промолвил он,— но не хочешь ли оставить им или мне какие-нибудь распоряжения насчет детей или еще чего-нибудь? Мы бы с величайшею охотой сослужили тебе любую службу.

— Ничего нового я не скажу, Критон,— отвечал Сократ,— только то, что говорил всегда: думайте и пекитесь о себе самих, и тогда, что бы вы ни делали, это будет доброю службой и мне, и моим близким, и вам самим, хотя бы вы сейчас ничего и не обещали. А если вы не будете думать о себе и не захотите жить в согла-

сии с тем, о чем мы толковали сегодня и в прошлые времена, вы ничего не достигнете, сколько бы самых горячих обещаний вы сейчас ни надавали.

— Да, Сократ,— сказал Критон,— мы постараемся исполнить все, как ты велишь. А как нам тебя похоронить[73]?

— Как угодно,— отвечал Сократ,— если, конечно, сумеете меня схватить и я не убегу от вас.

Он тихо засмеялся и, обернувшись к нам, продолжал:

— Никак мне, друзья, не убедить Критона, что я — это только тот Сократ, который сейчас беседует с вами и пока еще распоряжается каждым своим словом.
Он воображает, будто я — это тот, кого он вскорости d
увидит мертвым, и вот спрашивает, как меня хоронить! А весь этот длинный разговор о том, что, выпив яду, я уже с вами не останусь, но отойду в счастливые края блаженных, кажется ему пустыми словами, которыми я хотел утешить вас, а заодно и себя. Так поручитесь же за меня перед Критоном, только дайте ручательство, обратное тому, каким сам он ручался перед судьями: он-то ручался, что я останусь на месте, а вы поручитесь, что не останусь, но удалюсь отсюда, как только умру. Тогда Критону будет легче, и, видя, как мое тело сжигают или зарывают в землю, он уже не станет негодовать и убиваться, воображая, будто я терплю что-то ужасное, и не будет говорить на похоронах, что кладет Сократа на погребальное ложе, или выносит, или зарывает. Запомни хорошенько, мой дорогой Критон: когда ты говоришь неправильно, это не только само по себе скверно, но и душе причиняет зло. Так не теряй мужества и
говори, что хоронишь мое тело, а хорони как тебе забла- 116
горассудится и как, по твоему мнению, требует обычай.

С этими словами он поднялся и ушел в другую комнату мыться. Критон пошел следом за ним, а нам велел ждать. И мы ждали, переговариваясь и раздумывая о том, что услышали, но все снова и снова возвращались к мысли, какая постигла нас беда: мы словно лишались отца и на всю жизнь оставались сиротами. Когда Сократ
помылся, к нему привели сыновей[74] — у него было двое b
маленьких и один побольше; пришли и родственницы, и Сократ сказал женщинам несколько слов в присутствии Критона и о чем-то распорядился, а потом велел женщинам с детьми возвращаться домой, а сам снова вышел к нам.

Было уже близко к закату: Сократ провел во внутренней комнате много времени. Вернувшись после мытья, он сел и уже больше почти не разговаривал с нами. Появился прислужник Одиннадцати и, ставши против Сократа, сказал:

— Сократ, мне, видно, не придется жаловаться на тебя, как обычно на других, которые бушуют и проклинают меня, когда я по приказу властей объявляю им, что пора пить яд. Я уж и раньше за это время убедился, что ты самый благородный, самый смирный и самый лучший из людей, какие когда-нибудь сюда попадали. И теперь я уверен, что ты не гневаешься на меня. Ведь ты знаешь виновников и на них, конечно, и гневаешься. Ясное дело, тебе уже понятно, с какой
d вестью я пришел. Итак, прощай и постарайся как можно легче перенести неизбежное.

Тут он заплакал и повернулся к выходу. Сократ взглянул на него и промолвил:

— Прощай и ты. А мы всё исполним как надо.— Потом, обратившись к нам, продолжал: — Какой обходительный человек! Он все это время навещал меня, а иногда и беседовал со мною, просто замечательный человек! Вот и теперь, как искренне он меня оплакивает. Однако ж, Критон, послушаемся его — пусть принесут яд, если уже стерли [75]. А если нет, пусть сотрут.

А Критон в ответ:

— Но ведь солнце, по-моему, еще над горами, Сократ, еще не закатилось. А я знаю, что другие принимали отраву много спустя после того, как им прикажут, ужинали, пили вволю, а иные даже наслаждались любовью, с кем кто хотел. Так что не торопись, время еще терпит.

А Сократ ему:

— Вполне понятно, Критон, что они так поступают,— те, о ком ты говоришь. Ведь они думают, будто этим что-то выгадывают. И не менее понятно, что я так
117 не поступаю. Я ведь не надеюсь выгадать ничего, если выпью яд чуть попозже, и только сделаюсь смешон самому себе, цепляясь за жизнь и дрожа над последними ее остатками. Нет, нет, не спорь со мною и делай, как я говорю.

Тогда Критон кивнул рабу, стоявшему неподалеку. Раб удалился, и его не было довольно долго; потом он вернулся, а вместе с ним вошел человек, который держал в руке чашу со стертым ядом, чтобы поднести Сократу.

Увидев этого человека, Сократ сказал:

— Вот и прекрасно, любезный. Ты со всем этим знаком — что же мне надо делать?

— Да ничего,— отвечал тот,— просто выпей и ходи до тех пор, пока не появится тяжесть в ногах, а тогда b
ляг. Оно подействует само.

С этими словами он протянул Сократу чашу. И Сократ взял ее с полным спокойствием, Эхекрат,— не задрожал, не побледнел, не изменился в лице, но, по всегдашней своей привычке, взглянул на того чуть исподлобья и спросил:

— Как, по-твоему, этим напитком можно сделать возлияние кому-нибудь из богов или нет[76]?

— Мы стираем ровно столько, Сократ, сколько надо выпить.

— Понимаю,— сказал Сократ.— Но молиться богам и можно и нужно — о том, чтобы переселение из этого мира в иной было удачным. Об этом я и молю, и да будет так.

Договорив эти слова, он поднес чашу к губам и выпил до дна — спокойно и легко.

До сих пор большинство из нас еще как-то удерживалось от слез, но, увидев, как он пьет и как он выпил яд, мы уже не могли сдержать себя. У меня самого, как я ни крепился, слезы лились ручьем. Я закрылся плащом и оплакивал самого себя — да! не его
я оплакивал, но собственное горе — потерю такого дру- d
га! Критон еще раньше моего разразился слезами и поднялся с места. А Аполлодор, который и до того плакал не переставая, тут зарыдал и заголосил с таким отчаянием, что всем надорвал душу, всем, кроме Сократа. А Сократ промолвил:

— Ну что вы, что вы, чудаки! Я для того главным образом и отослал отсюда женщин, чтобы они не устроили подобного бесчинства,— ведь меня учили, что умирать дóлжно в благоговейном молчании. Тише, сдержите себя!

И мы застыдились и перестали плакать.

Сократ сперва ходил, потом сказал, что ноги тяжелеют, и лег на спину: так велел тот человек. Когда Сократ лег, он ощупал ему ступни и голени и немного погодя — еще раз. Потом сильно стиснул ему ступню
и спросил, чувствует ли он. Сократ отвечал, что нет. 118
После этого он снова ощупал ему голени и, понемногу ведя руку вверх, показывал нам, как тело стынет и коче-

неет [77] Наконец прикоснулся в последний раз и сказал, что, когда холод подступит к сердцу, он отойдет.

Холод добрался уже до живота, и тут Сократ раскрылся — он лежал, закутавшись,— и сказал (это были его последние слова):

— Критон, мы должны Асклепию петуха [78]. Так отдайте же, не забудьте.

— Непременно,— отозвался Критон.— Не хочешь ли еще что-нибудь сказать?

Но на этот вопрос ответа уже не было. Немного спустя он вздрогнул, и служитель открыл ему лицо: взгляд Сократа остановился. Увидев это, Критон закрыл ему рот и глаза.

Таков, Эхекрат, был конец нашего друга, человека — мы вправе это сказать — самого лучшего из всех, кого нам довелось узнать на нашем веку, да и вообще самого разумного и самого справедливого.

ПИР

Аполлодор и его друг

К вашим расспросам [1] я, по-моему, достаточно подго- 172
товлен. На днях, когда я шел в город из дому, из Фалера [2], один мой знакомый увидал меня сзади и шутливо окликнул издали.

— Эй,— крикнул он,— Аполлодор, фалерский житель [3], погоди-ка!

Я остановился и подождал.

— Аполлодор,— сказал он,— а ведь я как раз искал тебя, чтобы расспросить о том пире у Агафона, где были
Сократ, Алкивиад [4] и другие, и узнать, что же это за речи b
там велись о любви. Один человек рассказывал мне о них со слов Феникса, сына Филиппа [5], и сказал, что ты тоже все это знаешь. Но сам он ничего толком не мог сообщить, а потому расскажи-ка мне обо всем этом ты — ведь тебе больше всех пристало передавать речи твоего друга. Но сначала скажи мне, присутствовал ли ты сам при этой беседе или нет?

И я ответил ему:

— Видимо, тот, кто тебе рассказывал, и впрямь не рассказал тебе ничего толком, если ты думаешь, будто беседа, о которой ты спрашиваешь, происходила недавно, так что я мог там присутствовать.

— Да, именно так я и думал,— отвечал он.

— Да что ты, Главкон [6]! — воскликнул я.— Разве ты не знаешь, что Агафон уже много лет здесь не живет [7]? А с тех пор как я стал проводить время с Сократом [8] и взял за правило ежедневно примечать все, что он говорит
и делает, не прошло и трех лет. Дотоле я бродил где при- 173
дется, воображая, что занимаюсь чем-то сто́ящим, а был жалок, как любой из вас,— к примеру, как ты теперь, если ты думаешь, что лучше заниматься чем угодно, только не философией.

— Не смейся,— ответил он,— а лучше скажи мне, когда состоялась эта беседа.

— Во времена нашего детства,— отвечал я,— когда Агафон получил награду за первую свою трагедию, на следующий день после того, как он жертвоприношением отпраздновал эту победу вместе с хоревтами [9].

— Давно, оказывается, было дело. Кто же рассказывал об этом тебе, не сам ли Сократ?

b — Нет, клянусь Зевсом, не Сократ, а тот же, кто и Фениксу,— некий Аристодем из Кидафин [10], маленький такой, всегда босоногий; он присутствовал при этой беседе, потому что был тогда, кажется, одним из самых пылких почитателей Сократа. Впрочем, и самого Сократа я кое о чем расспрашивал, и тот подтвердил мне его рассказ.

— Так почему бы тебе не поделиться со мной? Ведь по дороге в город удобно и говорить и слушать.

Вот мы и вели по пути беседу об этом: потому я и чув-
c ствую себя, как я уже заметил вначале, достаточно подготовленным. И если вы хотите, чтобы я рассказал все это и вам, пусть будет по-вашему. Ведь я всегда безмерно рад случаю вести или слушать философские речи, не говоря уже о том, что надеюсь извлечь из них какую-то пользу; зато когда я слышу другие речи, особенно ваши обычные речи богачей и дельцов, на меня нападает тоска, и мне становится жаль вас, моих приятелей, потому что
d вы думаете, будто дело делаете, а сами только напрасно время тратите. Вы же, может быть, считаете несчастным меня, и я допускаю, что вы правы; но что несчастны вы — это я не то что допускаю, а знаю твердо.

— Всегда-то ты одинаков, Аполлодор: вечно ты поносишь себя и других и, кажется, решительно всех, кроме Сократа, считаешь достойными сожаления, а уже себя самого — в первую голову. За что прозвали тебя бесноватым [11], этого я не знаю, но в речах твоих ты и правда всегда таков: ты нападаешь на себя и на весь мир, кроме Сократа.

— Ну как же мне не беситься, милейший, как мне не выходить из себя, если таково мое мнение и обо мне самом, и о вас.

— Не стоит сейчас из-за этого пререкаться, Аполлодор. Лучше исполни нашу просьбу и расскажи, какие там велись речи.

— Они были такого примерно рода... Но я попыта-
174 юсь, пожалуй, рассказать вам все по порядку, так же как и сам Аристодем мне рассказывал.

Итак, он встретил Сократа — умытого и в сандалиях,

что с тем редко случалось [12], и спросил его, куда это он так вырядился. Тот ответил:

— На ужин к Агафону. Вчера я сбежал с победного торжества, испугавшись многолюдного сборища, но пообещал прийти сегодня. Вот я и принарядился, чтобы явиться к красавцу красивым. Ну а ты,— заключил он,— не хочешь ли пойти на пир без приглашения? b

И Аристодем ответил ему:

— Как ты прикажешь!

— В таком случае,— сказал Сократ,— пойдем вместе и, во изменение поговорки, докажем, что «к людям достойным на пир достойный без зова приходит» [13]. А ведь Гомер не просто исказил эту поговорку, но, можно сказать, надругался над ней. Изобразив Агамемнона необычайно доблестным воином, а Менелая «слабым копейщиком», он заставил менее достойного Менелая явиться без приглашения к более достойному Агамемнону, когда тот приносил жертву и давал пир [14].

Выслушав это, Аристодем сказал:

— Боюсь, что выйдет не по-твоему, Сократ, а скорее по Гомеру, если я, человек заурядный, приду без приглашения на пир к мудрецу. Сумеешь ли ты, приведя меня, как-нибудь оправдаться? Ведь я же не признаюсь, что явился незваным, а скажу, что пригласил меня ты. d

— «Путь совершая вдвоем» [15],— возразил он,— мы обсудим, что нам сказать. Пошли!

Обменявшись такими примерно словами, они отправились в путь. Сократ, предаваясь своим мыслям, всю дорогу отставал, а когда Аристодем останавливался его подождать, Сократ просил его идти вперед. Придя к дому Агафона, Аристодем застал дверь открытой, и тут, по его словам, произошло нечто забавное. К нему тотчас выбежал раб и отвел его туда, где уже возлежали готовые приступить к ужину гости. Как только Агафон увидел вошедшего, он приветствовал его такими словами:

— А, Аристодем, ты пришел кстати,— как раз поужинаешь с нами. Если же ты по какому-нибудь делу, то отложи его до другого раза. Ведь я и вчера уже искал тебя, чтобы пригласить, но нигде не нашел. А Сократа что же ты не привел к нам?

— И я,— продолжал Аристодем,— обернулся, а Сократ, гляжу, не идет следом; пришлось объяснить, что сам я пришел с Сократом, который и пригласил меня сюда ужинать.

— И отлично сделал, что пришел,— ответил хозя-
ин,— но где же Сократ?
175 — Он только что вошел сюда следом за мною, я и сам
не могу понять, куда он девался.
— Ну-ка,— сказал Агафон слуге,— поищи Сократа
и приведи его сюда. А ты, Аристодем, располагайся ря-
дом с Эриксимахом [16]!
И раб обмыл ему ноги, чтобы он мог возлечь; а дру-
гой раб тем временем вернулся и доложил: Сократ, мол,
повернул назад и теперь стоит в сенях соседнего дома,
а на зов идти отказывается.
— Что за вздор ты несешь,— сказал Агафон,— позо-
ви его понастойчивей!
b Но тут вмешался Аристодем.
— Не нужно,— сказал он,— оставьте его в покое.
Такая уж у него привычка — отойдет куда-нибудь в сто-
ронку и станет там. Я думаю, он скоро явится, не надо
только его трогать.
— Ну что ж, пусть будет по-твоему,— сказал Ага-
фон.— А нас всех остальных, вы, слуги, пожалуйста,
угощайте! Подавайте нам все, что пожелаете, ведь ника-
ких надсмотрщиков я никогда над вами не ставил. Счи-
тайте, что и я, и все остальные приглашены вами на обед,
c и ублажайте нас так, чтобы мы не могли на вас нахва-
литься.
Затем они начали ужинать, а Сократа все не было.
Агафон не раз порывался послать за ним, но Аристодем
этому противился. Наконец Сократ все-таки явился, как
раз к середине ужина, промешкав, против обыкновения,
не так уж долго. И Агафон, возлежавший в одиночестве
с краю, сказал ему:
— Сюда, Сократ, располагайся рядом со мной, чтобы
d и мне досталась доля той мудрости, которая осенила тебя
в сенях. Ведь конечно же ты нашел ее и завладел ею,
иначе ты бы не тронулся с места.
— Хорошо было бы, Агафон,— отвечал Сократ, са-
дясь,— если бы мудрость имела свойство перетекать, как
только мы прикоснемся друг к другу, из того, кто полон
ею, к тому, кто пуст, как перетекает вода по шерстяной
e нитке из полного сосуда в пустой. Если и с мудростью
дело обстоит так же, я очень высоко ценю соседство с то-
бой: я думаю, что ты до краев наполнишь меня велико-
лепнейшей мудростью. Ведь моя мудрость какая-то не-
надежная, плохонькая, она похожа на сон, а твоя бли-
стательна и приносит успех: вон как она, несмотря на

твою молодость, засверкала позавчера на глазах тридцати с лишним тысяч греков[17]

— Насмешник ты, Сократ,— сказал Агафон.— Немного погодя, взяв в судьи Диониса[18], мы с тобой еще разберемся, кто из нас мудрей, а покамест принимайся за ужин!

— Затем,— продолжал Аристодем,— после того как 176
Сократ возлег и все поужинали, они совершили возлияние, спели хвалу богу[19], исполнили все, что полагается, и приступили к вину. И тут Павсаний[20] повел такую речь.

— Хорошо бы нам, друзья,— сказал он,— не напиваться допьяна. Я, откровенно говоря, чувствую себя после вчерашней попойки довольно скверно, и мне нужна некоторая передышка, как, впрочем, по-моему, и большинству из вас: вы ведь тоже вчера в этом участвовали; подумайте же, как бы нам пить поумеренней. b

И Аристофан[21] ответил ему:

— Ты совершенно прав, Павсаний, что нужно всячески стараться пить в меру. Я и сам вчера выпил лишнего.

Услыхав их слова, Эриксимах, сын Акумена, сказал:

— Конечно, вы правы. Мне хотелось бы только выслушать еще одного из вас — Агафона: в силах ли он пить?

— Нет, я тоже не в силах,— ответил Агафон.

— Ну, так нам, кажется, повезло, мне, Аристодему, Федру[22] и остальным,— сказал Эриксимах,— если вы, такие мастера пить, сегодня отказываетесь,— мы-то всегда пьем по капле. Сократ не в счет: он способен и пить и не пить, так что, как бы мы ни поступили, он будет доволен. А раз никто из присутствующих не расположен, по-моему, пить много, я вряд ли кого-либо обижу, если скажу о пьянстве всю правду. Что опьянение тяжело лю-
дям, это мне, как врачу, яснее ясного. Мне и самому не- d
охота больше пить, и другим я не советую, особенно если они еще не оправились от похмелья.

— Сущая правда,— подхватил Федр из Мирринунта,— я-то и так всегда тебя слушаюсь, а уж когда дело касается врачевания, то и подавно, но сегодня, я думаю, и все остальные, если поразмыслят, с тобой согласятся.

Выслушав их, все сошлись на том, чтобы на сегодняшнем пиру допьяна не напиваться, а пить просто так, для своего удовольствия.

— Итак,— сказал Эриксимах,— раз уж решено, что-

бы каждый пил сколько захочет, без всякого принужде-
ния, я предлагаю отпустить эту только что вошедшую
к нам флейтистку,— пускай играет для себя самой или,
если ей угодно, для женщин во внутренних покоях
дома, а мы посвятим сегодняшнюю нашу встречу беседе.
Какой именно — это я тоже, если хотите, могу предло-
жить.
177 Все заявили, что хотят услыхать его предложение.
И Эриксимах сказал:
— Начну я так же, как Меланиппа у Еврипида [23]:
«Вы не мои слова сейчас услышите», а нашего Федра.
Сколько раз Федр при мне возмущался: «Не стыдно ли,
Эриксимах, что, сочиняя другим богам и гимны и пэаны,
Эроту, такому могучему и великому богу, ни один из
b поэтов — а их было множество — не написал даже по-
хвального слова [24] Или возьми почтенных софистов: Ге-
ракла и других они восхваляют в своих перечислениях,
как, например, достойнейший Продик [25] Все это еще
не так удивительно, но однажды мне попалась книжка
одного мудреца, в которой превозносились полезные
c свойства соли, да и другие вещи подобного рода не раз
бывали предметом усерднейших восхвалений, а Эрота
до сих пор никто еще не отважился достойно воспеть,
и великий этот бог остается в пренебрежении!» Федр,
мне кажется, прав. А поэтому мне хотелось бы отдать
Федру должное и доставить ему удовольствие, тем бо-
лее что нам, собравшимся здесь сегодня, подобает, по-
d моему, почтить этого бога. Если вы разделяете мое мне-
ние, то мы бы отлично провели время в беседе. Пусть
каждый из нас, справа по кругу, скажет как можно луч-
ше похвальное слово Эроту, и первым пусть начнет
Федр, который и возлежит первым, и является отцом
этой беседы.
— Против твоего предложения, Эриксимах,— ска-
зал Сократ,— никто не подаст голоса. Ни мне, раз я ут-
верждаю, что не смыслю ни в чем, кроме любви, ни Ага-
e фону с Павсанием, ни, подавно, Аристофану,— ведь
все, что он делает, связано с Дионисом и Афроди-
той [26],— да и вообще никому из тех, кого я здесь вижу,
не к лицу его отклонять. Правда, мы, возлежащие на
последних местах, находимся в менее выгодном поло-
жении; но если речи наших предшественников окажутся
достаточно хороши, то с нас и этого будет довольно.
Итак, в добрый час, пусть Федр положит начало и про-
изнесет свое похвальное слово Эроту!

Все, как один, согласились с Сократом и присоединились к его пожеланию. Но всего, что говорил каждый, Аристодем не запомнил, да и я не запомнил всего, что пересказал мне Аристодем. Я передам вам из каждой речи то, что показалось мне наиболее достойным памяти. 178

Речь Федра: древнейшее происхождение Эрота

Итак, первым, как я уже сказал, говорил Федр, а начал он с того, что Эрот — это великий бог, которым люди и боги восхищаются по многим причинам, и не в последнюю очередь из-за его происхождения: ведь почетно быть b
древнейшим богом. А доказательством этого служит отсутствие у него родителей [27], о которых не упоминает ни один рассказчик и ни один поэт. Гесиод говорит, что сначала возник Хаос, а следом

> Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
> С нею Эрот...[28]

В том, что эти двое, то есть Земля и Эрот, родились после Хаоса, с Гесиодом согласен и Акусилай [29] А Парменид говорит о рождающей силе, что

> Первым из всех богов она сотворила Эрота [30].

Таким образом, весьма многие сходятся на том, что Эрот — бог древнейший. А как древнейший бог, он явился для нас первоисточником величайших благ. Я, по крайней мере, не знаю большего блага для юноши, чем достойный влюбленный, а для влюбленного — чем достойный возлюбленный [31] Ведь тому, чем надлежит всегда руководствоваться людям, желающим прожить свою жизнь безупречно, никакая родня, никакие почести, никакое богатство, да и вообще ничто на свете не научит их лучше, чем любовь. Чему же она должна их учить? Сты- d
диться постыдного и честолюбиво стремиться к прекрасному [32], без чего ни государство, ни отдельный человек не способны ни на какие великие и добрые дела. Я утверждаю, что, если влюбленный совершит какой-нибудь недостойный поступок или по трусости спустит обидчику, он меньше страдает, если уличит его в этом отец, приятель или еще кто-нибудь, — только не его любимец. То же, как мы замечаем, происходит и с возлюбленным: будучи уличен в каком-нибудь неблаговидном поступке, он стыдится больше всего тех, кто его любит. И если бы

возможно было образовать из влюбленных и их возлюб-
ленных государство или, например, войско, они управ-
ляли бы им наилучшим образом, избегая всего постыд-
ного и соревнуясь друг с другом; а сражаясь вместе,
179 такие люди даже и в малом числе побеждали бы, как го-
ворится, любого противника: ведь покинуть строй или
бросить оружие влюбленному легче при ком угодно, чем
при любимом, и нередко он предпочитает смерть такому
позору; а уж бросить возлюбленного на произвол судьбы
или не помочь ему, когда он в опасности,— да разве най-
дется на свете такой трус, в которого сам Эрот не вдох-
нул бы доблесть, уподобив его прирожденному храб-
b рецу? И если Гомер прямо говорит, что некоторым геро-
ям «отвагу внушает бог» [33], то любящим дает ее не кто
иной, как Эрот.

Ну, а умереть друг за друга готовы одни только
любящие, причем не только мужчины, но и женщины.
У греков убедительно доказала это Алкестида, дочь Пе-
лия: она одна решилась умереть за своего мужа, хотя
c у него были еще живы отец и мать [34]. Благодаря своей
любви она настолько превзошла обоих в привязанности
к их сыну, что всем показала: они только считаются
его родственниками, а на самом деле — чужие ему
люди; этот ее подвиг был одобрен не только людьми,
но и богами, и если из множества смертных, совершав-
ших прекрасные дела, боги лишь считанным даровали
почетное право возвращения души из Аида [35], то ее
душу они выпустили оттуда, восхитившись ее поступ-
d ком. Таким образом, и боги тоже высоко чтут предан-
ность и самоотверженность в любви. Зато Орфея, сы-
на Эагра, они спровадили из Аида ни с чем и показали
ему лишь призрак жены, за которой тот явился, но не
выдали ее самой, сочтя, что он, как кифаред, слишком
изнежен, если не отважился, как Алкестида, из-за любви
умереть, а умудрился пробраться в Аид живым [36].
Поэтому боги и наказали его, сделав так, что он погиб
e от рук женщин, в то время как Ахилла, сына Фетиды,
они почтили, послав на Острова блаженных [37]; узнав
от матери, что он умрет, если убьет Гектора, а если не
убьет, то вернется домой и доживет до старости, Ахилл
смело предпочел прийти на помощь Патроклу [38] и,
180 отомстив за своего поклонника, принять смерть не толь-
ко за него, но и вслед за ним. И за то, что он был так пре-
дан влюбленному в него, безмерно восхищенные боги по-
чтили Ахилла особым отличием. Эсхил говорит вздор,

утверждая, будто Ахилл был влюблен в Патрокла [39]: ведь Ахилл был не только красивей Патрокла, как, впрочем, и вообще всех героев, но, по словам Гомера, и гораздо моложе, так что у него даже борода еще не росла.
И в самом деле, высоко ценя добродетель в любви, боги b
больше восхищаются, и дивятся, и благодетельствуют в том случае, когда любимый предан влюбленному, чем когда влюбленный предан предмету своей любви. Ведь любящий божественнее любимого, потому что вдохновлен богом. Вот почему, послав Ахилла на Острова блаженных, боги удостоили его большей чести, чем Алкестиду.

Итак, я утверждаю, что Эрот — самый древний, самый почтенный и самый могущественный из богов, наиболее способный наделить людей доблестью и даровать им блаженство при жизни и после смерти.

Речь Павсания: два Эрота

Вот какую речь произнес Федр. После Федра говорили другие, но их речи Аристодем плохо помнил и потому, опустив их, стал излагать речь Павсания. А Павсаний сказал:

— По-моему, Федр, мы неудачно определили свою задачу, взявшись восхвалять Эрота вообще. Это было бы правильно, будь на свете один Эрот, но ведь Эротов больше, а поскольку их больше, правильнее будет сначала условиться, какого именно Эрота хвалить. Так вот, я d
попытаюсь поправить дело, сказав сперва, какого Эрота надо хвалить, а потом уже воздам ему достойную этого бога хвалу. Все мы знаем, что нет Афродиты без Эрота; следовательно, будь на свете одна Афродита, Эрот был бы тоже один; но коль скоро Афродиты две [40], то и Эротов должно быть два. А этих богинь, конечно же, две: старшая, что без матери, дочь Урана, которую мы и называем поэтому небесной, и младшая, дочь Дионы [41] и Зевса, которую мы именуем пошлой. Но из этого следует, что и Эротов, сопутствующих обеим Афродитам, надо именовать соответственно небесным и пошлым. Хвалить следует, конечно, всех богов, но я попытаюсь определить свойства, доставшиеся в удел каждому из этих двоих.

О любом деле можно сказать, что само по себе оно не бывает ни прекрасным, ни безобразным [42] Например,
все, что мы делаем сейчас, пьем ли, поем ли или бесе- 181
дуем, прекрасно не само по себе, а смотря по тому, как это делается, как происходит: если дело делается прекрасно и правильно, оно становится прекрасным, а если

неправильно, то, наоборот, безобразным. То же самое и с любовью: не всякий Эрот прекрасен и достоин похвал, а лишь тот, который побуждает прекрасно любить.

b Так вот, Эрот Афродиты пошлой поистине пошл и способен на что угодно; это как раз та любовь, которой любят люди ничтожные. А такие люди любят, во-первых, женщин не меньше, чем юношей; во-вторых, они любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души, и, наконец, любят они тех, кто поглупее, заботясь только о том, чтобы добиться своего, и не задумываясь, прекрасно ли это. Вот почему они и способны на что угодно — на хорошее и на дурное в одинаковой степени. Ведь идет эта любовь как-никак от богини, которая не только гораздо моложе другой, но и по своему происхождению причастна и к женскому и к мужскому началу. Эрот же Афродиты небесной восходит к богине, которая, во-первых, причастна только к мужскому началу, но никак не к женскому,— недаром это любовь к юношам,— а во-вторых, старше и чужда преступной дерзости. Потому-то одержимые такой любовью обращаются к мужскому полу, отдавая предпочтение тому, что сильней от природы и наделено бо́льшим умом. Но и среди любителей маль-
d чиков можно узнать тех, кем движет только такая любовь. Ибо любят они не малолетних, а тех, у кого уже обнаружился разум, а разум появляется обычно с первым пушком. Те, чья любовь началась в эту пору, готовы, мне кажется, никогда не разлучаться и жить вместе всю жизнь; такой человек не обманет юношу, воспользовавшись его неразумием, не переметнется от него, посмеявшись над ним, к другому. Надо бы даже издать закон,
e запрещающий любить малолетних, чтобы не уходило много сил неизвестно на что; ведь неизвестно заранее, в какую сторону пойдет духовное и телесное развитие ребенка — в дурную или хорошую. Конечно, люди достойные сами устанавливают себе такой закон, но надо бы запретить это и поклонникам пошлым, как запре-
182 щаем мы им, насколько это в наших силах, любить свободнорожденных женщин. Пошлые эти люди настолько осквернили любовь, что некоторые утверждают даже, будто уступать поклоннику предосудительно вообще. Но утверждают-то они это, глядя на поведение как раз таких людей и видя их назойливость и непорядочность, ибо любое дело, если только оно делается непристойно и не так, как принято, не может не заслужить порицания.

Обычай насчет любви, существующий в других государствах, понять нетрудно, потому что там все определено четко, а вот здешний и лакедемонский куда сложней. b
В Элиде, например, и в Беотии, да и везде, где нет привычки к мудреным речам, принято просто-напросто уступать поклонникам, для того, видимо, чтобы тамошним жителям — а они не мастера говорить — не тратить сил на уламывания, и никто там, ни старый, ни молодой, не усматривает ничего предосудительного в этом обычае; в Ионии же [43] и во многих других местах, повсюду, где правят варвары, это считается предосудительным. Ведь варварам из-за их тиранического строя и в философии, и в занятиях гимнастикой видится что-то предосудительное. Тамошним правителям, я полагаю, просто невыгодно, чтобы у их подданных рождались высокие помыслы и укреплялись содружества и союзы, чему наряду со всеми другими условиями очень способствует та любовь, о которой идет речь. На собственном опыте узнали это и здешние тираны: ведь любовь Аристогитона и окрепшая привязанность к нему Гармодия положила конец их владычеству [44].

Таким образом, в тех государствах, где отдаваться поклонникам считается предосудительным, это мнение установилось из-за порочности тех, кто его придержива- d
ется, то есть своекорыстных правителей и малодушных подданных; а в тех, где это просто признается прекрасным, этот порядок идет от косности тех, кто его завел. Наши обычаи много лучше, хотя, как я уже сказал, разобраться в них не так-то легко. И правда, если учесть, что, по общему мнению, лучше любить открыто, чем тайно, юношей достойных и благородных, хотя бы они были и не так хороши собой; если учесть, далее, что влюбленный встречает у всех удивительное сочувствие и ничего зазорного в его поведении никто не видит, что победа в любви — это, по общему мнению, благо, а поражение — позор; что обычай не только оправдывает, но и одобряет любые уловки домогающегося победы поклонника, даже такие, которые, если к ним прибегнуть ради 183
любой другой цели, кроме этой, наверняка вызовут всеобщее осуждение (попробуй, например, ради денег, должности или какой-нибудь другой выгоды вести себя так, как ведут себя порою поклонники, донимающие своих возлюбленных униженными мольбами, осыпающие их клятвами, валяющиеся у их дверей и готовые выполнять такие рабские обязанности, каких не возьмет

на себя последний раб, и тебе не дадут проходу ни дру-
зья, ни враги: первые станут тебя отчитывать, стыдясь
b за тебя, вторые обвинят тебя в угодничестве и подлости;
а вот влюбленному все это прощают, и обычай всецело
на его стороне, словно его поведение поистине безупреч-
но), если учесть наконец — и это самое поразитель-
ное, — что, по мнению большинства, боги прощают нару-
шение клятвы только влюбленному, поскольку, мол, лю-
бовная клятва — это не клятва, и что, следовательно,
c по здешним понятиям, и боги и люди предоставляют
влюбленному любые права, — если учесть все это, вполне
можно заключить, что и любовь и благоволение к влюб-
ленному в нашем государстве считаются чем-то безу-
пречно прекрасным. Но если, с другой стороны, отцы
приставляют к своим сыновьям надзирателей, чтобы те
прежде всего не позволяли им беседовать с поклонника-
ми, а сверстники и товарищи сыновей обычно корят их
d за такие беседы, причем старшие не пресекают и не оп-
ровергают подобные укоры как несправедливые, то, видя
это, можно, наоборот, заключить, что любовные отноше-
ния считаются у нас чем-то весьма постыдным.
А дело, по-моему, обстоит вот как. Тут все не так про-
сто, ибо, как я сказал вначале, ни одно действие не бы-
вает ни прекрасно, ни безобразно само по себе: если оно
совершается прекрасно — оно прекрасно, если безо-
бразно — оно безобразно. Безобразно, стало быть, угож-
дать низкому человеку, и притом угождать низко, но
прекрасно — и человеку достойному, и достойнейшим
e образом. Низок же тот пошлый поклонник, который лю-
бит тело больше, чем душу; он к тому же и непостоянен,
поскольку непостоянно то, что он любит. Стоит лишь
отцвести телу, а тело-то он и любил, как он «упорхнет,
улетая», посрамив все свои многословные обещания.
А кто любит за высокие нравственные достоинства, тот
остается верен всю жизнь, потому что он привязывается
к чему-то постоянному.
184 Поклонников у нас принято хорошенько испытывать
и одним угождать, а других избегать. Вот почему наш
обычай требует, чтобы поклонник домогался своего воз-
любленного, а тот уклонялся от его домогательств: такое
состязание позволяет выяснить, к какому разряду людей
принадлежат тот и другой. Поэтому считается позор-
ным, во-первых, быстро сдаваться, не дав пройти како-
му-то времени, которое и вообще-то служит хорошей
проверкой; во-вторых, позорно отдаваться за деньги или

из-за политического влияния поклонника, независимо от b
того, вызвана ли эта уступчивость страхом перед нуж-
дой или же неспособностью пренебречь благодеяниями,
деньгами или политическими расчетами. Ведь такие по-
буждения ненадежны и преходящи, не говоря уже о том,
что на их почве никогда не вырастает благородная друж-
ба. И значит, достойным образом угождать поклоннику
можно, по нашим обычаям, лишь одним путем. Мы счи-
таем, что если поклонника, как бы рабски ни служил он
по своей воле предмету любви, никто не упрекнет
в позорном угодничестве, то и другой стороне остается
одна непозорная разновидность добровольного рабства,
а именно рабство во имя совершенствования.

И в самом деле, если кто-нибудь оказывает кому-ни-
будь услуги, надеясь усовершенствоваться благодаря
ему в какой-либо мудрости или в любой другой доброде-
тели, то такое добровольное рабство не считается у нас
ни позорным, ни унизительным. Так вот, если эти два
обычая — любви к юношам и любви к мудрости и вся- d
ческой добродетели — свести к одному, то и получится,
что угождать поклоннику — прекрасно. Иными сло-
вами, если поклонник считает нужным оказывать усту-
пившему юноше любые, справедливые, по его мнению,
услуги, а юноша в свою очередь считает справедливым
ни в чем не отказывать человеку, который делает его
мудрым и добрым, и если поклонник способен сделать
юношу умнее и добродетельней, а юноша желает на-
браться образованности и мудрости, — так вот, если
оба на этом сходятся, только тогда угождать поклон-
нику прекрасно, а во всех остальных случаях — нет.
В этом случае и обмануться не позорно, а во всяком
другом и обмануться и не обмануться — позор одина-
ковый. Если, например, юноша, отдавшийся ради 185
богатства богатому, казалось бы, поклоннику, обманыва-
ется в своих расчетах и никаких денег, поскольку по-
клонник окажется бедняком, не получит, этому юноше
должно быть тем не менее стыдно, ибо он-то все равно
уже показал, что ради денег пойдет для кого угодно на
что угодно, а это нехорошо. Вместе с тем, если кто
отдался человеку над вид порядочному, рассчитывая, что
благодаря дружбе с таким поклонником станет лучше
и сам, а тот оказался на поверку человеком скверным
и недостойным, — такое заблуждение все равно остается b
прекрасным. Ведь он уже доказал, что ради того, чтобы
стать лучше и совершеннее, сделает для кого угодно все,

что угодно, а это прекрасней всего на свете. И стало
быть, угождать во имя добродетели прекрасно в любом
случае.

Такова любовь богини небесной: сама небесная, она
очень ценна и для государства, и для отдельного чело-
века, поскольку требует от любящего и от любимого
великой заботы о нравственном совершенстве. Все дру-
гие виды любви принадлежат другой Афродите — пош-
лой. Вот что, Федр,— заключил Павсаний,— могу я без
подготовки прибавить насчет Эрота к сказанному тобой.

Сразу за Павсанием завладеть вниманием — гово-
рить такими созвучиями учат меня софисты — должен
был, по словам Аристодема, Аристофан, но то ли от пре-
сыщения, то ли от чего другого на него как раз напала
икота, так что он не мог держать речь и вынужден был
d обратиться к ближайшему своему соседу, врачу Эрикси-
маху с такими словами:

— Либо прекрати мою икоту, Эриксимах, либо гово-
ри вместо меня, пока я не перестану икать.

И Эриксимах отвечал:

— Ну что ж, я сделаю и то и другое. Мы поменя-
емся очередью, и я буду держать речь вместо тебя, а ты,
когда прекратится икота,— вместо меня. А покуда я
буду говорить, ты подольше задержи дыхание, и твоя
икота пройдет. Если же она все-таки не пройдет, про-
e полощи горло водой. А уж если с ней совсем не будет
сладу, пощекочи чем-нибудь в носу и чихни. Проделай
это разок-другой, и она пройдет, как бы сильна ни была.

— Начинай же,— ответил Аристофан,— а я после-
дую твоему совету.

И Эриксимах сказал:

Речь Эриксимаха: Эрот разлит по всей природе

— Поскольку Павсаний, прекрас-
но начав свою речь, закончил ее не
186 совсем удачно, я попытаюсь при-
дать ей завершенность. Что Эрот двойствен, это, по-
моему, очень верное наблюдение. Но наше искусство —
искусство врачевания — показывает мне, что живет он
не только в человеческой душе и не только в ее стрем-
лении к прекрасным людям, но и во многих других ее
порывах, да и вообще во многом другом на свете — в
телах любых животных, в растениях, во всем, можно
b сказать, сущем [45], ибо он бог великий, удивительный
и всеобъемлющий, причастный ко всем делам людей и
богов. И начну я с врачевания, чтобы нам, кстати, и по-
чтить это искусство.

Двойственный этот Эрот заключен в самой природе тела. Ведь здоровое и больное начала тела, по общему признанию, различны и непохожи, а непохожее стремится к непохожему [46] и любит его. Следовательно, у здорового начала один Эрот, у больного — другой. И если, как только что сказал Павсаний, угождать людям достойным хорошо, а распутникам — плохо, то и в самом теле угождать началу хорошему и здоровому — в чем и состоит врачебное искусство — прекрасно и необходимо, а началу плохому и больному — позорно, безобразно, и нужно, наоборот, всячески ему противодействовать, если ты хочешь быть настоящим врачом. Ведь врачевание — это, по сути, наука о вожделениях тела к наполнению и к опорожнению [47], и кто умеет различать среди этих вожделений прекрасные и дурные, тот сведущий врач, а кто d
добивается перемены, стремясь заменить в теле одно вожделение другим, создавая нужное вожделение там, где его нет, но где оно должно быть, и удаляя оттуда ненужное, тот — великий знаток своего дела. Ведь тут требуется умение установить дружбу между самыми враждебными в теле началами и внушить им взаимную любовь [48] Самые же враждебные начала — это начала совершенно противоположные: холодное и горячее, горькое и сладкое, влажное и сухое и тому подобное. Благодаря своему умению внушать этим враждебным началам любовь и согласие наш предок Асклепий [49], как утверждают присутствующие здесь поэты,— а я им верю — и положил начало нашему искусству.

Но, значит, кроме врачебного искусства, которое, как я сказал, подчинено всецело Эроту, этот бог управляет также гимнастикой и земледелием [50] Что ка- 187
сается музыки, то каждому мало-мальски наблюдательному человеку ясно, что с нею дело обстоит точно так же, и именно это, вероятно, хочет сказать Гераклит, хотя мысль его выражена не лучшим образом. Он говорит, что единое, «расходясь, само с собою сходится», примером чего служит «гармония лука и лиры» [51] Однако очень нелепо утверждать, что гармония — это раздвоение или что она возникает из различных начал. Вероятно, мудрец просто хочет сказать, что гармония возникает из звуков, которые сначала различались по высоте, а по- b
том благодаря музыкальному искусству друг к другу приладились. Ведь не может же возникнуть гармония только оттого, что один звук выше, а другой ниже. Гармония — это созвучие, а созвучие — это своего рода со-

гласие, а из начал различных, покуда они различны меж-
ду собой, согласия не получается. И опять-таки, раздва-
ивающееся и несогласное нельзя привести в гармонию,
что видно и на примере ритма, который создается
c согласованием расходящихся сначала замедлений и
ускорений. А согласие во все это вносит музыкальное
искусство, которое устанавливает, как и искусство вра-
чебное, любовь и единодушие. Следовательно, музыкаль-
ное искусство есть знание любовных начал, касающихся
строя и ритма. Впрочем, в самом строении гармонии и
ритма нетрудно заметить любовное начало, и любовь
d здесь не двойственна. Но когда гармонию и ритм нужно
передать людям, то есть либо сочинить музыку, что́ на-
зывается мелопеей, либо правильно воспроизвести уже
сочиненные лады и размеры, что достигается выучкой,
тогда эта задача трудна и требует большого искусни-
ка.

Ведь тут снова вступает в силу известное положе-
ние, что угождать следует людям умеренным, заставляя
тех, кто еще не отличается умеренностью, стремиться
к ней, и что любовь умеренных, которую нужно бе-
речь, — это прекрасная, небесная любовь. Это — Эрот
e музы Урании [52]. Эрот же Полигимнии [53] пошл, и прибе-
гать к нему, если уж дело дошло до этого, следует с осто-
рожностью, чтобы он принес удовольствие, но не поро-
дил невоздержности. Точно так же и в нашем ремесле
очень важно верно направить желания, связанные с по-
варским искусством, чтобы удовольствие не оказалось
чревато заболеванием.

Итак, и в музыке, и во врачевании, и во всех других
делах, и человеческих и божественных, нужно, насколь-
ко это возможно, принимать во внимание обоих Эротов,
188 ибо и тот и другой там присутствуют. Даже свойства
времен года зависят от них обоих. Когда началами, о ко-
торых я говорил, теплом и холодом, сухостью и влаж-
ностью овладевает любовь умеренная и они сливаются
друг с другом рассудительно и гармонично, год бывает
изобильный, он приносит людям, животным и растениям
здоровье, не причиняя им никакого вреда. Но когда вре-
мена года попадают под власть разнузданного Эрота,
Эрота-насильника, он многое губит и портит [54].
b Ведь из-за этого обычно возникают заразные и другие
болезни, поражающие животных и растения. Ибо и иней,
и град, и медвяная роса происходят от таких преувели-
ченных, неумеренных любовных вожделений, знание ко-

торых, когда дело касается движения звезд и времен года, именуется астрономией.

Но и жертвоприношения, и все, что относится к искусству гадания и в чем состоит общение богов и людей, тоже связано не с чем иным, как с охраной любви, с одной стороны, и врачеванием ее — с другой. Ведь всякое нечестие возникает обычно тогда, когда не чтут умеренного Эрота, не угождают ему, не отводят ему во всем первого места, а оказывают все эти почести другому Эроту, идет ли речь о родителях – живых ли, умерших ли — или о богах. На то и существует искусство гадания, чтобы следить за любящими и врачевать их; вот и получается, что гадание — это творец дружбы между богами d
и людьми, потому что оно знает, какие любовные вожделения людей благочестивы и освящены обычаем[55].

Вот сколь большим и многообразным, вернее сказать, неограниченным могуществом обладает всякий вообще Эрот, но Эрот, который у нас и у богов ведет ко благу, к рассудительности и справедливости,— этот Эрот обладает могуществом поистине величайшим и приносит нам всяческое блаженство, позволяя нам дружески общаться между собой и даже с богами, которые совершеннее нас.

Возможно, что и я в своем похвальном слове Эроту многого не сказал, хотя так получилось не по моей воле. Но если я что-либо упустил, твое дело, Аристофан, дополнить мою речь. Впрочем, может быть, ты собираешься восхвалять этого бога как-либо иначе — ну, что ж, изволь, кстати, и твоя икота прошла.

И Аристофан ответил: 189

— Да, прошла, но только после того, как я расчихался, и я даже удивляюсь, что пристойное поведение тела достигается таким шумным и щекотным способом: ведь икота сразу прошла, стоило мне несколько раз чихнуть.

— Ну что ты делаешь, дорогой,— возразил Аристофану Эриксимах,— ты острословишь перед началом речи, и мне придется во время твоей речи следить, чтобы ты не зубоскалил, а ведь ты мог бы говорить без помех. b

— Ты прав, Эриксимах,— отвечал со смехом Аристофан,— беру то, что сказал, обратно. А следить за мной тебе не придется, ибо не того боюсь я, что скажу что-нибудь смешное,— это было бы мне на руку и вполне в духе моей Музы,— а того, что стану посмешищем.

— Так легко тебе от меня не отделаться, Аристофан,— сказал Эриксимах.— Нет, будь начеку и говори

так, словно тебе предстоит держать ответ за свои слова.
c А впрочем, я тебе, может быть, еще и дам поблажку.

Речь Аристофана: Эрот как стремление человека к изначальной целостности

— Конечно, Эриксимах, — начал Аристофан,— я намерен говорить не так, как ты и Павсаний. Мне кажется, что люди совершенно не сознают истинной мощи любви, ибо, если бы они сознавали ее, они бы воздвигали ей величайшие храмы и алтари и приносили величайшие жертвы, а меж тем ничего подобного не делается, хотя все это следует
d делать в первую очередь. Ведь Эрот — самый человеколюбивый бог, он помогает людям и врачует недуги, исцеление от которых было бы для рода человеческого величайшим счастьем. Итак, я попытаюсь объяснить вам его мощь, а уж вы будете учителями другим.

Раньше, однако, мы должны кое-что узнать о человеческой природе и о том, что она претерпела. Когда-то наша природа была не такой, как теперь, а совсем другой [56]. Прежде всего, люди были трех полов, а не
e двух, как ныне,— мужского и женского, ибо существовал еще третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих; сам он исчез, и от него сохранилось только имя, ставшее бранным,— андрогины, и из него видно, что они сочетали в себе вид и наименование обоих полов — мужского и женского. Тогда у каждого человека тело было округлое, спина не отличалась от груди, рук было четыре, ног столько же, сколько рук, и у каждого
190 на круглой шее два лица, совершенно одинаковых; голова же у двух этих лиц, глядевших в противоположные стороны, была общая, ушей имелось две пары, срамных частей две, а прочее можно представить себе по всему, что уже сказано. Передвигался такой человек либо прямо, во весь рост,— так же как мы теперь, но любой из двух сторон вперед, либо, если торопился, шел колесом, занося ноги вверх и перекатываясь на восьми конечностях, что позволяло ему быстро бежать вперед. А было
b этих полов три, и таковы они были потому, что мужской искони происходит от Солнца, женский — от Земли, а совмещавший оба этих — от Луны, поскольку и Луна совмещает оба начала. Что же касается их шаровидности и соответствующего способа передвижения, то и тут сказывалось сходство их с прародителями. Страшные своей силой и мощью, они питали великие замыслы и посягали даже на власть богов, и то, что Гомер говорит об Эфиальте и Оте, относится к ним: это они пытались совер-

шить восхождение на небо, чтобы напасть на богов.

И вот Зевс и прочие боги стали совещаться, как поступить с ними, и не знали, как быть: убить их, поразив род людской громом, как когда-то гигантов,— тогда боги лишатся почестей и приношений от людей; но и мириться с таким бесчинством тоже нельзя было. Наконец Зевс, насилу кое-что придумав, говорит:

— Кажется, я нашел способ и сохранить людей, и положить конец их буйству, уменьшив их силу.
Я разрежу каждого из них пополам, и тогда они, во-пер- d
вых, станут слабее, а во-вторых, полезней для нас, потому что число их увеличится. И ходить они будут прямо, на двух ногах. А если они и после этого не угомонятся и начнут буйствовать, я,— сказал он,— рассеку их пополам снова, и они запрыгают у меня на одной ножке.

Сказав это, он стал разрезать людей пополам, как
разрезают перед засолкой ягоды рябины или как режут e
яйцо волоском. И каждому, кого он разрезал, Аполлон, по приказу Зевса, должен был повернуть в сторону разреза лицо и половину шеи, чтобы, глядя на свое увечье, человек становился скромней, а все остальное велено было залечить. И Аполлон поворачивал лица и, стянув отовсюду кожу, как стягивают мешок, к одному месту, именуемому теперь животом, завязывал получавшееся посреди живота отверстие — оно и носит
ныне название пупка. Разгладив складки и придав 191
груди четкие очертания,— для этого ему служило орудие вроде того, каким сапожники сглаживают на колодке складки кожи,— возле пупка и на животе Аполлон оставлял немного морщин, на память о прежнем состоянии. И вот когда тела были таким образом рассечены пополам, каждая половина с вожделением устремлялась к другой своей половине, они обнимались, сплетались и, страстно желая срастись, умирали от го-
лода и вообще от бездействия, потому что ничего не хо- b
тели делать порознь. И если одна половина умирала, то оставшаяся в живых выискивала себе любую другую половину и сплеталась с ней, независимо от того, попадалась ли ей половина прежней женщины, то есть то, что мы теперь называем женщиной, или прежнего мужчины. Так они и погибали. Тут Зевс, пожалев их, придумывает другое устройство: он переставляет вперед срамные их части, которые до того были у них обращены в ту же сторону, что прежде лицо, так что семя они изливали не друг в друга, а в землю, как ци-

кады. Переместил же он их срамные части, установив
тем самым оплодотворение женщин мужчинами, для
того чтобы при совокуплении мужчины с женщиной
рождались дети и продолжался род, а когда мужчина
сойдется с мужчиной — достигалось все же удовлетво-
рение от соития, после чего они могли бы передохнуть,
взяться за дела и позаботиться о других своих нуждах.
d Вот с каких давних пор свойственно людям любовное
влечение друг к другу, которое, соединяя прежние по-
ловины, пытается сделать из двух одно и тем самым
исцелить человеческую природу.

Итак, каждый из нас — это половинка человека, рас-
сеченного на две камбалоподобные части, и поэтому
каждый ищет всегда соответствующую ему половину.
Мужчины, представляющие собой одну из частей того
двуполого прежде существа, которое называлось андро-
гином, охочи до женщин, и блудодеи в большинстве
e своем принадлежат именно к этой породе, а женщины
такого происхождения падки до мужчин и распутны.
Женщины же, представляющие собой половинку преж-
ней женщины, к мужчинам не очень расположены, их
больше привлекают женщины, и лесбиянки принадле-
жат именно к этой породе. Зато мужчин, представляю-
щих собой половинку прежнего мужчины, влечет ко
всему мужскому: уже в детстве, будучи дольками су-
щества мужского пола, они любят мужчин, и им нра-
192 вится лежать и обниматься с мужчинами. Это самые
лучшие из мальчиков и из юношей, ибо они от при-
роды самые мужественные. Некоторые, правда, назы-
вают их бесстыдными, но это заблуждение: ведут они
себя так не по своему бесстыдству, а по своей смело-
сти, мужественности и храбрости, из пристрастия к
собственному подобию. Тому есть убедительное доказа-
b тельство: в зрелые годы только такие мужчины обра-
щаются к государственной деятельности. Возмужав,
они любят мальчиков, и у них нет природной склонно-
сти к деторождению и браку; к тому и другому их при-
нуждает обычай, а сами они вполне довольствовались
бы сожительством друг с другом без жен. Питая всегда
пристрастие к родственному, такой человек непременно
становится любителем юношей и другом влюблен-
ных в него.

Когда кому-либо, будь то любитель юношей или
всякий другой, случается встретить как раз свою поло-
вину, обоих охватывает такое удивительное чувство

привязанности, близости и любви, что они поистине не хотят разлучаться даже на короткое время. И люди, которые проводят вместе всю жизнь, не могут даже сказать, чего они, собственно, хотят друг от друга. Ведь нельзя же утверждать, что только ради удовлетворения похоти столь ревностно стремятся они быть вместе.
Ясно, что душа каждого хочет чего-то другого; чего d
именно, она не может сказать и лишь догадывается о своих желаниях, лишь туманно намекает на них. И если бы перед ними, когда они лежат вместе, предстал Гефест [57] со своими орудиями и спросил их: «Чего же, люди, вы хотите один от другого?» — а потом, видя, что им трудно ответить, спросил их снова: «Может быть, вы хотите как можно дольше быть вместе и не разлучаться друг с другом ни днем, ни ночью? Если ваше желание именно таково, я готов сплавить вас и срастить воедино, и тогда из двух человек станет один, и, покуда вы живы, вы будете жить одной общей жизнью, а когда вы умрете, в Аиде будет один мертвец вместо двух, ибо умрете вы общей смертью. Подумайте только, этого ли вы жаждете и будете ли вы довольны, если достигнете этого?» — случись так, мы уверены, что каждый не только не отказался бы от подобного предложения и не выразил никакого другого желания, но счел бы, что услыхал именно то, о чем давно мечтал, одержимый стремлением слиться и сплавиться с возлюбленным в единое существо. Причина этому та, что такова была изначальная наша природа и мы составляли нечто целостное.

Таким образом, любовью называется жажда целост- 193
ности и стремление к ней. Прежде, повторяю, мы были чем-то единым, а теперь, из-за нашей несправедливости, мы поселены богом порознь, как аркадцы лакедемонянами [58]. Существует, значит, опасность, что, если мы не будем почтительны к богам, нас рассекут еще раз, и тогда мы уподобимся не то выпуклым надгробным изображениям, которые как бы распилены вдоль носа, не то значкам взаимного гостеприимства [59] Поэтому каждый должен учить каждого почтению к богам,
чтобы нас не постигла эта беда и чтобы нашим уделом b
была целостность, к которой нас ведет и указывает нам дорогу Эрот. Не следует поступать наперекор Эроту: поступает наперекор ему лишь тот, кто враждебен богам. Наоборот, помирившись и подружившись с этим богом, мы встретим и найдем в тех, кого любим, свою

половину, что теперь мало кому удается. Пусть Эрик-
симах не вышучивает мою речь, думая, что я ме́чу в
c Агафона и Павсания. Может быть, и они принадлежат
к этим немногим и природа у них обоих мужская. Но
я имею в виду вообще всех мужчин и всех женщин и
хочу сказать, что наш род достигнет блаженства тогда,
когда мы вполне удовлетворим Эрота и каждый найдет
соответствующий себе предмет любви, чтобы вернуться
к своей первоначальной природе. Но если это вообще
самое лучшее, значит, из всего, что есть сейчас, наи-
лучшим нужно признать то, что ближе всего к самому
лучшему: встретить предмет любви, который тебе
сродни. И следовательно, если мы хотим прославить
d бога, дарующего нам это благо, мы должны славить
Эрота: мало того что Эрот и теперь приносит величай-
шую пользу, направляя нас к тому, кто близок нам и
сродни, он сулит нам, если только мы будем чтить бо-
гов, прекрасное будущее, ибо тогда сделает нас счаст-
ливыми и блаженными, исцелив и вернув нас к нашей
изначальной природе.

Такова, Эриксимах,— заключил он,— моя речь об
Эроте, она совсем не похожа на твою. Еще раз прошу
тебя, не вышучивай ее и дай нам послушать, что ска-
e жут остальные, вернее, двое оставшихся — Агафон и
Сократ.

— Согласен,— сказал Эриксимах,— тем более что
речь твоя была мне приятна. Не знай я, что и Сократ
и Агафон великие знатоки любви, я бы очень боялся
сейчас, что им нечего будет добавить, ибо многое и о
самом разном уже сказано. А так я спокоен.

194 — Еще бы,— ответил ему Сократ,— ведь ты-то,
Эриксимах, состязался на славу. А очутись ты в том
положении, в каком я нахожусь или, вернее, окажусь,
когда и Агафон произнесет свою речь, тебе было бы
очень боязно, и ты чувствовал бы себя в точности так
же, как я себя чувствую.

— Ты хочешь, Сократ,— сказал Агафон,— одурма-
нить меня, чтобы я сбился от одной мысли, что эти
зрители ждут от меня невесть какой прекрасной ре-
чи.

— У меня была бы очень скверная память, Ага-
b фон,— отвечал Сократ,— если бы я, видевший, как
храбро и важно всходил ты с актерами на подмостки и
перед исполнением сочиненных тобой же речей глядел
в глаза тысячам зрителей без малейшего страха, мог

подумать, что ты растеряешься перед небольшим нашим кружком.

— Неужели, Сократ,— сказал Агафон,— я, по-твоему, так упоен театром, что не понимаю, насколько для человека мало-мальски здравомыслящего несколько умных людей страшнее многих невежд?

— Нет, Агафон,— отвечал Сократ,— это было бы c
нехорошо с моей стороны, если бы я был о тебе такого
нелепого мнения. Я не сомневаюсь, что, окажись ты
в обществе тех, кто, по-твоему, действительно умен, ты
считался бы с ними больше, чем с большинством. Но
мы-то, боюсь я, к ним не относимся: мы-то ведь тоже
были в театре и принадлежали к большинству. А вот
окажись ты в обществе каких-нибудь умных людей, ты,
наверно, устыдился бы их, если бы считал, что делаешь
что-то постыдное, не так ли?

— Ты прав,— отвечал Агафон.

— Ну, а большинства ты не стал бы стыдиться, если бы считал, что делаешь что-то плохо?

— Дорогой мой Агафон,— вмешался в этот разго- d
вор Федр,— если ты будешь отвечать Сократу, ему будет
уже совершенно безразлично, что здесь происходит,
лишь бы у него был собеседник, тем более еще и краси-
вый. Хоть мне и приятно слушать беседы Сократа, я
должен позаботиться о восхвалении Эрота и потребо-
вать от каждого из вас речи. Пусть каждый из вас
обоих отдаст сначала дань этому богу, а потом уж бе-
седуйте друг с другом в свое удовольствие.

Речь Агафона: совершенства Эрота

Верно, Федр,— сказал Агафон,— и ничто не мешает мне начать речь. А побеседовать с Сократом мне еще не раз представится случай.

Но я хочу сначала сказать, ка́к я должен говорить, а
уж потом говорить. Мне кажется, что все мои предше-
ственники не столько восхваляли этого бога, сколько
прославляли то счастье и те блага, которые приносит
он людям. А каков сам податель этих благ, никто не 195
сказал. Между тем единственный верный способ по-
строить похвальное слово кому бы то ни было — это
разобрать, какими свойствами обладает тот, о ком идет
речь, и то, причиной чего он является. Стало быть, и
нам следовало бы воздать хвалу сначала самому Эроту
и его свойствам, а затем уже его дарам.

Итак, я утверждаю, что из всех блаженных богов Эрот — если дозволено так сказать, не вызывая осужде-

ния,— самый блаженный, потому что он самый краси-
вый и самый совершенный из них. Самым красивым я
называю его вот почему. Прежде всего, Федр, это са-
b мый молодой бог. Что я прав, убедительно доказывает
он сам; ведь он бегом бежит от старости[60], которая
явно не мешкает,— во всяком случае, она приходит
к нам быстрее, чем нужно. Так вот, Эрот по природе
своей ненавидит старость и обходит ее как можно
дальше. Зато с молодыми он неразлучен,— недаром ис-
стари говорят, что подобное стремится к подобному[61]
Соглашаясь с Федром во многом другом, я не согласен
с ним, что Эрот старше Иапета и Крона[62]. Я утверж-
даю, что он самый молодой из богов и всегда молод, а
что касается тех древних дел между богами, о кото-
рых повествуют Гесиод и Парменид, то причиной их,
если эти поэты говорят правду, была Необходимость[63], а
совсем не Любовь. Ведь боги не оскопляли бы и не за-
ковывали друг друга и вообще не совершали бы наси-
лий, если бы среди них был Эрот, а жили бы в мире и
дружбе, как теперь, когда Эрот ими правит. Итак, он
молод и — вдобавок к своей молодости — нежен. Чтобы
d изобразить нежность бога, нужен такой поэт, как Го-
мер. Утверждая, например, что Ата[64] богиня, и притом
нежная,— по крайней мере, стопы у нее нежны, Гомер
выражается так:

Нежны стопы у нее: не касается ими
Праха земного она, по главам человеческим ходит[65].

Так вот, по-моему, он прекрасно доказал ее неж-
ность, сказав, что ступает она не по твердому, а по
e мягкому. Тем же доказательством воспользуемся и мы,
утверждая, что Эрот нежен. Ведь ходит он не по земле
и даже не по головам, которые не так-то уж и мягки,
нет, он и ходит и обитает в самой мягкой на свете об-
ласти, водворяясь в нравах и душах богов и людей,
причем не во всех душах подряд, а только в мягких,
ибо, встретив суровый нрав, уходит прочь, когда же
встретит мягкий — остается. А коль скоро всегда он ка-
сается и ногами, и всем только самого мягкого в самом
мягком, он не может не быть необыкновенно нежным.
196 Итак, это самый молодой бог и самый нежный. К тому
же он отличается гибкостью форм. Не будь он гибок,
он не мог бы всюду прокрадываться и сперва незамет-
но входить в душу, а потом выходить из нее. Убеди-
тельным доказательством соразмерности и гибкости

форм Эрота служит то ни с чем не сравнимое благообразие, которым он, как все признают, обладает. Ведь у любви и безобразия вечная распря. А о красоте кожи этого бога можно судить по тому, что живет он среди
цветов. Ведь на отцветшее и поблекшее — будь то душа, b
тело или что другое — Эрот не слетит, он останавливается и остается только в местах, где все цветет и благоухает.

О красоте этого бога сказано уже достаточно, хотя еще далеко не все. Теперь надо сказать о его добродетелях, самая главная из которых состоит в том, что Эрот не обижает ни богов, ни людей и что ни боги, ни люди не обижают Эрота. Ведь если он сам страдает, то не от насилия — Эрота насилие не касается, а если он причиняет страдание, то опять-таки без насилия, ибо Эроту служат всегда добровольно, а что делается с обоюдного согласия, то «законы, эти владыки государства» [66], признают справедливым. Кроме справедливости ему в высшей степени свойственна рассудительность. Ведь рассудительность — это, по общему признанию, умение обуздывать свои вожделения и страсти, а нет страсти, которая была бы сильнее Эрота. Но если страсти слабее, чем он, значит, они должны подчиняться ему, а он — обуздывать их. А если Эрот обуздывает желания и страсти, его нужно признать необыкновенно рассудительным. Да и в храбрости с Эротом
«и самому Аресу не тягаться бы» [67]. Ведь не Арес вла- d
деет Эротом, а Эрот Аресом,— то есть любовь к Афродите. А владеющий сильнее того, кем он владеет, и, значит, Эрот, раз он сильнее того, кто храбрее всех, должен быть самым большим храбрецом.

Итак, относительно справедливости, рассудительности и храбрости этого бога сказано, остается сказать о его мудрости. Ну что ж, попытаемся, насколько это возможно, не осрамиться и тут. Прежде всего, чтобы и мне почтить свое искусство, как Эриксимах почтил свое, скажу: этот бог настолько искусный поэт, что способен и другого сделать поэтом. Во всяком случае, каждый, кого коснется Эрот, становится поэтом, хотя бы «дотоле он и был чужд Музам» [68]. А это может нам служить доказательством, что Эрот хороший поэт, сведущий вообще во всех видах мусических творений. Ведь чего сам не имеешь, того и другому не передашь, а чего сам не
знаешь, тому и других не научишь. А уж что касается 197
сотворения всего живого, кто станет отрицать, что бла-

годаря мудрости Эрота возникает и образуется все, что живет?

И мастерство в искусстве и ремеслах — разве мы не знаем, что те, чьим учителем оказывается этот бог, достигали великой славы, а те, кого Эрот не коснулся, прозябали в безвестности? Ведь искусство стрельбы из лука, искусство врачевания и прорицания Аполлон открыл тогда, когда им руководили любовь и страсть, так
b что его тоже можно считать учеником Эрота, наставника Муз в искусстве, Гефеста — в кузнечном деле, Афины — в ткацком, Зевса — в искусстве «править людьми и богами» [69].

Вот почему и дела богов пришли в порядок только тогда, когда среди них появилась любовь, разумеется, любовь к красоте, ибо безобразие не вызывает любви. Дотоле, как я уже сказал вначале, среди богов творилось, по преданию, много ужасных дел, и виною тому было господство Необходимости. А стоило лишь появиться этому богу, как из любви к прекрасному воз-
c никли всякие блага для богов и людей. Таким образом, Федр, мне кажется, что Эрот, который сначала был сам прекраснейшим и совершеннейшим богом, стал потом источником этих же качеств для прочих. Мне хочется даже сказать стихами, что это он дарует

Людям мир и покой, безветрие в море широком,
Буйного вихря молчанье и сон безмятежный на ложе [70].

d Избавляя нас от отчужденности и призывая к сплоченности, он устраивает всякие собрания, вроде сегодняшнего, и становится нашим предводителем на празднествах, в хороводах и при жертвоприношениях. Кротости любитель, грубости гонитель, он приязнью богат, неприязнью небогат. К добрым терпимый, мудрецами чтимый, богами любимый; воздыханье незадачливых, достоянье удачливых; отец роскоши, изящества и неги, радостей, страстей и желаний; благородных опекающий, а негодных презирающий, он и в страхах и в му-
e ченьях, и в помыслах и в томленьях лучший наставник, помощник, спаситель и спутник, украшение богов и людей, самый прекрасный и самый достойный вождь, за которым должен следовать каждый, прекрасно воспевая его и вторя его песне, завораживающей помыслы всех богов и людей.

Вот какую речь, Федр, посвящаю я этому богу, в

меру смешав в ней, насколько это в моих силах, серьезное и шутку.

Когда Агафон кончил, все присутствующие, по словам Аристодема, одобрительно зашумели, находя, что молодой человек говорил достойно себя и бога. Тогда Сократ повернулся к Эриксимаху и сказал: 198

— Ну, теперь-то тебе, сын Акумена, уже не кажется, что прежние мои страхи были напрасны и что не был я прорицателем, сказав, что Агафон произнесет великолепную речь, а я окажусь в затруднении?

— Однако твое прорицание,— отвечал Эриксимах,— что Агафон будет говорить превосходно, сбылось, а вот что ты окажешься в затруднении, никак не верится.

— Да как же мне или любому другому, кто должен b
говорить после такой прекрасной и богатой речи,— воскликнул Сократ,— не стать, милый ты мой, в тупик! И если начало ее еще не столь восхитительно, то какого слушателя не поразит красота слов и подбор их в заключительной части? Я, например, как подумал, что мне не сказать ничего такого, что хотя бы только приближалось по красоте к этой речи, готов был бежать от стыда, если бы можно было. Речь эта напом- c
нила мне Горгия, и я, прямо-таки по Гомеру, боялся, что под конец своей речи Агафон напустит на мою речь голову Горгия [71], этого великого говоруна, а меня самого превратит в камень безгласный. И я понял, как был я смешон, когда согласился произнести в очередь с вами похвальное слово Эроту и сказал, что знаю толк d
в любовных делах, хотя, оказывается, понятия не имею о том, как надлежит строить похвальную речь. Я по своей простоте думал, что о любом восхваляемом предмете нужно говорить правду, и это главное, а из правды выбрать самое замечательное и расположить в наиболее подходящем порядке.

Так вот, я был слишком самонадеян, когда полагал, что скажу хорошую речь, раз знаю верный способ воздать хвалу любому предмету. Оказывается, умение произнести прекрасную похвальную речь состоит вовсе не в этом, а в том, чтобы приписать предмету как можно больше прекрасных качеств, не думая, обладает он ими e
или нет: не беда, стало быть, если и солжешь. Видно, заранее был уговор, что каждый из нас должен лишь делать вид, что восхваляет Эрота, а не восхвалять его в самом деле. Поэтому-то вы, наверное, и приписываете Эроту все, что угодно, любые свойства, любые заслуги,

199 лишь бы выставить его в самом прекрасном и благородном свете — перед теми, разумеется, кто не знает его, но никак не перед людьми осведомленными. И похвальное слово получается красивое и торжественное. Но я-то не знал такого способа строить похвальные речи и по неведению согласился говорить в очередь с вами. Стало быть, «язык лишь дал согласье, но не сердце, нет»[72] А на нет и суда нет. Строить свою речь по такому способу я не стану, потому что попросту не могу.
b Правду, однако, если хотите, я с удовольствием скажу вам на свой лад, но только не в лад вашим речам, чтобы не показаться смешным. Решай же, Федр, нужна ли тебе еще и такая речь, где об Эроте будет сказана правда, и притом в первых попавшихся, взятых наугад выражениях.

Тут Федр и все прочие стали просить его, чтобы он говорил так, как находит нужным.

— В таком случае, Федр,— сказал Сократ,— позволь мне задать несколько вопросов Агафону, чтобы начать речь, уже столковавшись с ним.

— Разрешаю,— сказал Федр,— спрашивай.

Речь Сократа: цель Эрота — овладение благом

И Сократ, продолжал Аристодем, начал примерно так:

— Ты показал в своей речи поистине прекрасный пример, дорогой Агафон, когда говорил, что прежде надо сказать о самом Эроте и его свойствах, а потом уже о его делах. Такое начало очень мне по душе. Так вот, поскольку ты прекрасно и даже блестяще разобрал свойства Эрота, ответь-ка мне вот что[73]. Есть ли Эрот непременно
d любовь к кому-то или нет? Я не спрашиваю, любовь ли это, скажем, к отцу или матери — смешон был бы вопрос, есть ли Эрот любовь к матери или отцу,— нет, я спрашиваю тебя так, как спросил бы ну, например, об отце: раз он отец, то ведь он непременно доводится отцом кому-то? Если бы ты захотел ответить на это правильно, ты бы, вероятно, сказал мне, что отец всегда доводится отцом дочери или сыну, не так ли?

— Конечно,— отвечал Агафон.

— И мать точно так же, не правда ли?

Агафон согласился и с этим.

— Тогда ответь еще на вопрос-другой, чтобы тебе легче было понять, чего я хочу. Если брат действительно брат, то ведь он обязательно брат кому-то?

Агафон отвечал, что это так.

— Брату, следовательно, или сестре? — спросил Сократ.

Агафон отвечал утвердительно.

— Теперь,— сказал Сократ,— попытайся ответить насчет любви. Есть ли Эрот любовь к кому-нибудь или нет?

— Да, конечно.

— Так вот, запомни это покрепче и не забывай, а 200
пока ответь, вожделеет ли Эрот к тому, кто является предметом любви, или нет?

— Конечно, вожделеет,— отвечал Агафон.

— Когда же он любит и вожделеет: когда обладает предметом любви или когда не обладает?

— По всей вероятности, когда не обладает,— сказал Агафон.

— А может быть,— спросил Сократ,— это не просто вероятность, но необходимость, что вожделение вы- b
зывает то, чего недостает, а не то, в чем нет недостатка? Мне, например, Агафон, сильно сдается, что это необходимость. А тебе как?

— И мне тоже,— сказал Агафон.

— Отличный ответ. Итак, пожелал бы, например, рослый быть рослым, а сильный сильным?

— Мы же согласились, что это невозможно. Ведь у того, кто обладает этими качествами, нет недостатка в них.

— Правильно. Ну, а если сильный,— продолжал Сократ,— хочет быть сильным, проворный проворным, здоровый здоровым и так далее? В этом случае можно, пожалуй, думать, что люди, уже обладающие какими-то свойствами, желают как раз того, чем они обладают. Так вот, чтобы не было никаких недоразумений, я рассматриваю и этот случай. Ведь если рассудить, Агафон, то эти люди неизбежно должны уже сейчас обладать упомянутыми свойствами — как же им еще и желать их? А дело тут вот в чем. Если кто-нибудь говорит: «Я хоть и здоров, а хочу быть здоровым, я хоть и богат, а хочу быть богатым, то есть желаю того, что имею»,— мы вправе сказать ему: «Ты, дорогой, обладая богатством, здоровьем и силой, хочешь обладать ими и в бу- d
дущем, поскольку в настоящее время ты все это волей-неволей имеешь. Поэтому, говоря: «Я желаю того, что у меня есть», ты говоришь в сущности: «Я хочу, чтобы то, что у меня есть сейчас, было у меня и в будущем»». Согласился бы он с нами?

Агафон ответил, что согласился бы. Тогда Сократ сказал:

— А не значит ли это любить то, чего у тебя еще нет и чем не обладаешь, если ты хочешь в будущем этим владеть и обладать?

— Конечно, значит,— отвечал Агафон.

— Следовательно, и этот человек, и всякий другой желает того, чего нет налицо, чего он не имеет, что не есть он сам и в чем испытывает нужду, и предметы, вызывающие любовь и желание, именно таковы?

— Да, конечно,— отвечал Агафон.

— Ну, а теперь,— продолжал Сократ,— подведем итог сказанному. Итак, во-первых, Эрот — это всегда любовь к кому-то или к чему-то, а во-вторых, предмет ее — то, в чем испытываешь нужду, не так ли?

201 — Да,— отвечал Агафон.

— Вспомни вдобавок, любовью к чему назвал ты в своей речи Эрота? Если хочешь, я напомню тебе. Помоему, ты сказал что-то вроде того, что дела богов пришли в порядок благодаря любви к прекрасному, поскольку, мол, любви к безобразному не бывает. Не таков ли был смысл твоих слов?

— Да, именно таков,— отвечал Агафон.

— И сказано это было вполне справедливо, друг мой,— продолжал Сократ.— Но не получается ли, что Эрот — это любовь к красоте, а не к безобразию?

Агафон согласился с этим.

b — А не согласились ли мы, что любят то, в чем нуждаются и чего не имеют?

— Согласились,— отвечал Агафон.

— И значит, Эрот лишен красоты и нуждается в ней?

— Выходит, что так,— сказал Агафон.

— Так неужели ты назовешь прекрасным то, что совершенно лишено красоты и нуждается в ней?

— Нет, конечно.

— И ты все еще утверждаешь, что Эрот прекрасен,— если дело обстоит так?

— Получается, Сократ,— отвечал Агафон,— что я сам не знал, что тогда говорил.

— А ведь ты и в самом деле прекрасно говорил, Агафон. Но скажи еще вот что. Не кажется ли тебе, что доброе прекрасно?

— Кажется.

— Но если Эрот нуждается в прекрасном, а доброе

прекрасно, то, значит, он нуждается и в добре.

— Я, — сказал Агафон, — не в силах спорить с тобой, Сократ. Пусть будет по-твоему.

— Нет, милый мой Агафон, ты не в силах спорить с истиной, а спорить с Сократом дело нехитрое.

Но теперь я оставлю тебя в покое. Я попытаюсь d
передать вам речь об Эроте, которую услыхал некогда от одной мантинеянки, Диотимы[74], женщины очень сведущей и в этом и во многом другом и добившейся однажды для афинян во время жертвоприношения перед чумой десятилетней отсрочки этой болезни, — а Диотима-то и просветила меня в том, что касается любви, — так вот, я попытаюсь передать ее речь, насколько это в моих силах, своими словами, отправляясь от того, в чем мы с Агафоном только что согласились.

Итак, следуя твоему, Агафон, примеру, нужно сначала выяснить, что такое Эрот и каковы его свойства, e
а потом уже, каковы его дела. Легче всего, мне кажется, выяснить это так же, как некогда та чужеземка, а она задавала мне вопрос за вопросом. Я говорил ей тогда примерно то же, что мне сейчас Агафон: Эрот — это великий бог, это любовь к прекрасному. А она доказала мне теми же доводами, какими я сейчас Агафону, что он вопреки моим утверждениям совсем не прекрасен и вовсе не добр. И тогда я спросил ее:

— Что ты говоришь, Диотима? Значит, Эрот безобразен и подл?

А она ответила:

— Не богохульствуй! Неужели то, что не прекрасно, непременно должно быть, по-твоему, безобразным?

— Конечно. 202

— И значит, то, что не мудро, непременно невежественно? Разве ты не замечал, что между мудростью и невежеством есть нечто среднее?

— Что же?

— Стало быть, тебе неведомо, что правильное, но не подкрепленное объяснением мнение нельзя назвать знанием? Если нет объяснения, какое же это знание? Но это и не невежество. Ведь если это соответствует тому, что есть на самом деле, какое же это невежество? По-видимому, верное представление — это нечто среднее между пониманием и невежеством.

— Ты права, — сказал я.

— А в таком случае не стой на том, что все, что не b
прекрасно, безобразно, а все, что не до́бро, есть зло.

И, признав, что Эрот не прекрасен и также не добр, не думай, что он должен быть безобразен и зол, а считай, что он находится где-то посредине между этими крайностями.

— И все-таки,— возразил я,— все признают его великим богом.

— Ты имеешь в виду всех несведущих или также и сведущих?— спросила она.

— Всех вообще.

— Как же могут, Сократ,— засмеялась она,— признавать его великим богом те люди, которые и богом-
c то его не считают?

— Кто же это такие? — спросил я.

— Ты первый,— отвечала она,— я вторая.

— Как можешь ты так говорить? — спросил я.

— Очень просто,— отвечала она.— Скажи мне, разве ты не утверждаешь, что все боги блаженны и прекрасны? Или, может быть, ты осмелишься о ком-нибудь из богов сказать, что он не прекрасен и не блажен?

— Нет, клянусь Зевсом, не осмелюсь,— ответил я.

— А блаженными ты называешь не тех ли, кто прекрасен и добр?

— Да, именно так.

d — Но ведь насчет Эрота ты признал, что, не отличаясь ни добротою, ни красотой, он вожделеет к тому, чего у него нет.

— Да, я это признал.

— Так как же он может быть богом, если обделен добротою и красотой?

— Кажется, он и впрямь не может им быть.

— Вот видишь,— сказала она,— ты тоже не считаешь Эрота богом.

— Так что же такое Эрот?— спросил я.— Смертный?

— Нет, никоим образом.

— А что же?

— Как мы уже выяснили, нечто среднее между бессмертным и смертным.

— Кто же он, Диотима?

— Великий гений, Сократ. Ведь все гении пред-
e ставляют собой нечто среднее между богом и смертным.

— Каково же их назначение?— спросил я.

— Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказы богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежу-

ток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью. Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклина- 203
ниям, пророчеству и чародейству. Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев — и наяву и во сне. И кто сведущ в подобных делах, тот человек божественный, а сведущий во всем прочем, будь то какое-либо искусство или ремесло, просто ремесленник. Гении эти многочисленны и разнообразны, и Эрот — один из них.

— Кто же его отец и мать? — спросил я.

— Рассказывать об этом долго, — отвечала она, — b
но все-таки я тебе расскажу.

Когда родилась Афродита, боги собрались на пир, и в числе их был По́рос, сын Метиды[75] Только они отобедали — а еды у них было вдоволь[76], — как пришла просить подаяния Пени́я и стала у дверей. И вот По́рос, охмелев от нектара — вина тогда еще не было, — вышел в сад Зевса и, отяжелевший, уснул. И тут Пения, задумав в своей бедности родить ребенка от Пороса, прилегла к нему и зачала Эрота. Вот почему Эрот — спутник и слуга Афродиты: ведь он был зачат на празднике рождения этой богини; кроме того, он по самой своей природе любит красивое: ведь Афродита красавица. Поскольку же он сын Пороса и Пении, дело с ним обстоит так: прежде всего он всегда беден и вопреки распространенному мнению совсем не красив
и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; он d
валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах и, как истинный сын своей матери, из нужды не выходит. Но с другой стороны, он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Все, что Эрот ни приобретает, идет прахом, отчего он никогда не бывает ни богат, ни беден.

Он находится также посредине между мудростью и
невежеством, и вот почему. Из богов никто не зани- 204
мается философией и не желает стать мудрым, по-

скольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды. Ведь тем-то и скверно невежество, что человек и не прекрасный, и не совершенный, и не умный вполне доволен собой. А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды.

— Так кто же, Диотима,— спросил я,— стремится к мудрости, коль скоро ни мудрецы, ни невежды философией не занимаются?

b — Ясно и ребенку,— отвечала она,— что занимаются ею те, кто находится посредине между мудрецами и невеждами, а Эрот к ним и принадлежит. Ведь мудрость — это одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот — это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, то есть любителем мудрости, а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой. Обязан же он этим опять-таки своему происхождению: ведь отец у него мудр и богат, а мать не обладает ни мудростью, ни богатством. Такова, дорогой Сократ, природа этого гения. Что же касается
c твоего мнения об Эроте, то в нем нет ничего удивительного. Судя по твоим словам, ты считал, что Эрот есть предмет любви, а не любящее начало. Потому-то, я думаю, Эрот и показался тебе таким прекрасным. Ведь предмет любви в самом деле и прекрасен, и нежен, и полон совершенства, и достоин зависти. А любящее начало имеет другой облик, такой примерно, как я сейчас описала.

Тогда я сказал ей:

— Пусть так, чужеземка, ты говорила прекрасно, но если Эрот таков, какая польза от него людям?

d — А это, Сократ,— сказала она,— я сейчас и попытаюсь тебе объяснить. Итак, свойства и происхождение Эрота тебе известны, а представляет он собой, как ты говоришь, любовь к прекрасному. Ну, а если бы нас спросили: «Что же это такое, Сократ и Диотима, любовь к прекрасному?» — или, выражаясь еще точнее: «Чего же хочет тот, кто любит прекрасное?»

— Чтобы оно стало его уделом,— ответил я.

— Но твой ответ,— сказала она,— влечет за собой следующий вопрос, а именно: «Что же приобретет тот, чьим уделом станет прекрасное?»

Я сказал, что не могу ответить на такой вопрос сразу.

— Ну, а если заменить слово «прекрасное» словом e
«благо» и спросить тебя: «Скажи, Сократ, чего хочет тот, кто любит благо?»

— Чтобы оно стало его уделом,— отвечал я.

— А что приобретает тот, чьим уделом окажется благо?— спросила она.

— На это,— сказал я,— ответить легче. Он будет счастлив.

— Правильно, счастливые счастливы потому, что 205
обладают благом,— подтвердила она.— А спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем. Твоим ответом вопрос, по-видимому, исчерпан.

— Ты права,— согласился я.

— Ну, а это желание и эта любовь присущи, по-твоему, всем людям, и всегда ли они желают себе блага, по-твоему?

— Да,— отвечал я.— Это присуще всем.

— Но если все и всегда любят одно и то же,— сказала она,— то почему же, Сократ, мы говорим не обо b
всех, что они любят, а об одних говорим так, а о других — нет?

— Я и сам этому удивляюсь,— отвечал я.

— Не удивляйся,— сказала она.— Мы просто берем одну какую-то разновидность любви и, закрепляя за ней название общего [понятия,] именуем любовью только ее, а другие разновидности называем иначе.

— Например?— спросил я.

— Изволь,— отвечала она.— Ты знаешь, творчество — [понятие] широкое. Все, что вызывает переход из небытия в бытие,— творчество, и, следовательно, c
создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей их — творцами.

— Совершенно верно,— согласился я.

— Однако,— продолжала она,— ты знаешь, что они не называются творцами, а именуются иначе, ибо из всех видов творчества выделена одна область — область музыки и стихотворных размеров, к которой и принято относить наименование «творчество». Творчеством зовется только она, а творцами-поэтами — только те, кто ей причастен.

— Совершенно верно,— согласился я.

— Так же обстоит дело и с любовью. По сути, всякое d
желание блага и счастья — это для всякого великая и коварная любовь. Однако о тех, кто предан таким

ее видам, как корыстолюбие, любовь к телесным упражнениям, любовь к мудрости, не говорят, что они любят или что они влюблены,— только к тем, кто занят и увлечен одним лишь определенным видом любви, относят общие названия «любовь», «любить» и «влюбленные».

— Пожалуй, это правда,— сказал я.

— Некоторые утверждают,— продолжала она,—
e что любить — значит искать свою половину. А я утверждаю, что ни половина, ни целое не вызовет любви, если не представляет собой, друг мой, какого-то блага. Люди хотят, чтобы им отрезали руки и ноги, если эти части собственного их тела покажутся им негодными. Ведь ценят люди вовсе не свое (если, конечно, не называть все хорошее своим и родственным себе, а все
206 дурное — чужим), нет, любят они только хорошее. А ты как думаешь?

— Я думаю так же,— отвечал я.

— Нельзя ли поэтому просто сказать, что люди любят благо?

— Можно,— ответил я.

— А не добавить ли,— продолжала она,— что люди любят и обладать благом?

— Добавим.

— И не просто обладать им, но обладать вечно?

— Добавим и это.

— Не есть ли, одним словом, любовь не что иное, как любовь к вечному обладанию благом?

— Ты говоришь сущую правду,— сказал я.

b — Ну, а если любовь — это всегда любовь к благу,— сказала она,— то скажи мне, каким образом должны поступать те, кто к нему стремится, чтобы их пыл и рвение можно было назвать любовью? Что они должны делать, ты можешь сказать?

— Если бы мог,— отвечал я, - я не восхищался бы твоей мудростью и не ходил к тебе, чтобы все это узнать.

— Ну, так я отвечу тебе,— сказала она.— Они должны родить в прекрасном как телесно, так и духовно.

— Нужно быть гадателем,— сказал я,— чтобы понять, что ты имеешь в виду, а мне это непонятно.

— Ну что ж, отвечала она,— скажу яснее. Дело в том, Сократ, что все люди беременны как телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста,

природа наша требует разрешения от бремени. Разрешиться же она может только в прекрасном, но не в безобразном. Соитие мужчины и женщины есть такое разрешение. И это дело божественное, ибо зачатие и рождение суть проявления бессмертного начала в существе смертном. Ни то ни другое не может произойти
в неподходящем, а неподходящее для всего божествен- d
ного — это безобразие, тогда как прекрасное — это подходящее. Таким образом, Мойра и Илифия всякого рождения — это Красота[77] Поэтому, приблизившись к прекрасному, беременное существо проникается радостью и весельем, родит и производит на свет, а приблизившись к безобразному, мрачнеет, огорчается, съеживается, отворачивается, замыкается и, вместо того чтобы родить, тяготится задержанным в утробе плодом. Вот почему беременные и те, кто уже на сносях, так жаждут прекрасного — оно избавляет их от великих родильных мук. Но любовь, — заключила она, — вовсе не есть стремление к прекрасному, как то тебе, Сократ, кажется.

— А что же она такое?

Стремление родить и произвести на свет в прекрасном.

— Может быть, — сказал я.

— Несомненно, — сказала она. — А почему именно родить? Да потому, что рождение — это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному суще-
ству. Но если любовь, как мы согласились, есть стремле- 207
ние к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать и бессмертия. А значит, любовь — это стремление и к бессмертию.

Всему этому она учила меня всякий раз, когда беседовала со мной о любви. А однажды она спросила меня:

— В чем, по-твоему, Сократ, причина этой любви и этого вожделения? Не замечал ли ты, в сколь необыкновенном состоянии бывают все животные, и наземные и пернатые, когда они охвачены страстью деторожде-
ния? Они пребывают в любовной горячке сначала во b
время спаривания, а потом — когда кормят детенышей, ради которых они готовы и бороться с самыми сильными, как бы ни были слабы сами, и умереть, и голодать, только чтобы их выкормить, и вообще сносить все, что угодно. О людях еще можно подумать, — продолжала она, — что они делают это по велению разума, но

c в чем причина таких любовных порывов у животных,
ты можешь сказать?

И я снова сказал, что не знаю.

— И ты рассчитываешь стать знатоком любви,— спросила она,— не поняв этого?

— Но ведь я же, как я только что сказал, потому и хожу к тебе, Диотима, что мне нужен учитель. Назови же мне причину и этого и всего другого, относящегося к любви!

— Так вот,— сказала она,— если ты убедился, что
любовь по природе своей — это стремление к тому, о чем
мы не раз уже говорили, то и тут тебе нечему удивлять-
d ся. Ведь у животных, так же как и у людей, смертная
природа стремится стать по возможности бессмертной
и вечной. А достичь этого она может только одним
путем — порождением, оставляя всякий раз новое вме-
сто старого; ведь даже за то время, покуда о любом жи-
вом существе говорят, что оно живет и остается самим
собой — человек, например, от младенчества до старости
считается одним и тем же лицом,— оно никогда не
бывает одним и тем же, хоть и числится прежним, а
всегда обновляется, что-то непременно теряя, будь то
e волосы, плоть, кости, кровь или вообще все телесное,
да и не только телесное, но и то, что принадлежит душе:
ни у кого не остаются без перемен ни его привычки и
нрав, ни мнения, ни желания, ни радости, ни горести,
ни страхи, всегда что-то появляется, а что-то утрачи-
вается.

А еще удивительнее, однако, обстоит дело с на-
шими знаниями: мало того что какие-то знания у нас
208 появляются, а какие-то мы утрачиваем и, следовательно,
никогда не бываем прежними и в отношении знаний,—
такова же участь каждого вида знаний в отдельности.
То, что называется упражнением, обусловлено не чем
иным, как убылью знания, ибо забвение — это убыль
какого-то знания, а упражнение, заставляя нас вновь
вспоминать забытое, сохраняет нам знание настолько,
что оно кажется прежним. Так вот, таким же образом
сохраняется и все смертное: в отличие от божественного
b оно не остается всегда одним и тем же, но, устаревая
и уходя, оставляет новое свое подобие. Вот каким
способом, Сократ,— заключила она,— приобщается
к бессмертию смертное — и тело, и все остальное.
Другого способа нет. Не удивляйся же, что каждое
живое существо по природе своей заботится о своем

потомстве. Бессмертия ради сопутствует всему на свете рачительная эта любовь.

Выслушав ее речь, я пришел в изумление и сказал:

— Да неужели, премудрая Диотима, это действительно так?

И она отвечала, как отвечают истинные мудрецы:

— Можешь быть уверен в этом, Сократ. Возьми людское честолюбие — ты удивишься его бессмысленности, если не вспомнишь то, что я сказала, и упустишь из виду, как одержимы люди желанием сделать громким свое имя, «чтобы на вечное время стяжать бессмертную славу» [78], ради которой они готовы подвергать себя еще большим опасностям, чем ради своих
детей, тратить деньги, сносить любые тяготы, умереть, d
наконец. Ты думаешь,— продолжала она,— Алкестиде захотелось бы умереть за Адмета, Ахиллу — вслед за Патроклом, а вашему Кодру [79] — ради будущего царства своих детей, если бы все они не надеялись оставить ту бессмертную память о своей добродетели, которую мы и сейчас сохраняем? Я думаю,— сказала она,— что все делают всё ради такой бессмертной славы об их добродетели, и, чем люди достойнее, тем больше они и делают. Бессмертие — вот чего они жаждут.

Те, у кого разрешиться от бремени стремится тело,— продолжала она,— обращаются больше к женщинам и служат Эроту именно так, надеясь деторождением приобрести бессмертие и счастье и оставить о себе
память на вечные времена. Беременные же духовно — 209
ведь есть и такие,— пояснила она,— которые беременны духовно, и притом в большей даже мере, чем телесно,— беременны тем, что как раз душе и подобает вынашивать. А что ей подобает вынашивать? Разумение и прочие добродетели. Родителями их бывают все творцы и те из мастеров, которых можно назвать изобретательными. Самое же важное и прекрасное — это разуметь, как управлять государством и домом, и называется это умение рассудительностью и справедливостью. Так вот,
кто смолоду вынашивает эти качества, храня чистоту b
и с наступлением возмужалости, но испытывает страстное желание родить, тот, я думаю, тоже ищет везде прекрасное, в котором он мог бы разрешиться от бремени, ибо в безобразном он ни за что не родит. Беременный, он радуется прекрасному телу больше, чем безобразному, но особенно рад он, если такое тело встретится ему в сочетании с прекрасной, благородной и

даровитой душой: для такого человека он сразу находит
c слова о добродетели, о том, каким должен быть и чему
должен посвятить себя достойный муж, и принимается
за его воспитание. Проводя время с таким человеком, он,
я думаю, соприкасается с прекрасным и родит на свет
то, чем давно беременен. Всегда помня о своем друге, где
бы тот ни был — далеко или близко, он сообща с ним
растит свое детище, благодаря чему они гораздо ближе
друг другу, чем мать и отец, и дружба между ними
прочнее, потому что связывающие их дети прекраснее
и бессмертнее. Да и каждый, пожалуй, предпочтет иметь
d таких детей, а не обычных, если подумает о Гомере,
Гесиоде и других прекрасных поэтах, чье потомство[80]
достойно зависти, ибо оно приносит им бессмертную
славу и сохраняет память о них, потому что и само
незабываемо и бессмертно. Или возьми, если угодно,—
продолжала она,— детей, оставленных Ликургом в Лакедемоне,— детей, спасших Лакедемон и, можно сказать, всю Грецию[81]. В почете у вас и Солон, родитель
e ваших законов, а в разных других местах, будь то
у греков или у варваров, почетом пользуется много
других людей, совершивших множество прекрасных дел
и породивших разнообразные добродетели. Не одно святилище воздвигнуто за таких детей этим людям, а за
обычных детей никому еще не воздвигали святилищ.

Во все эти таинства любви можно, пожалуй, посвя-
210 тить и тебя, Сократ. Что же касается тех высших и сокровеннейших, ради которых первые, если разобраться, и существуют на свете, то я не знаю, способен ли ты
проникнуть в них. Сказать о них я, однако, скажу,—
продолжала она,— за мной дело не станет. Так попытайся же следовать за мной, насколько сможешь.

Кто хочет избрать верный путь ко всему этому, должен начать с устремления к прекрасным телам в молодости. Если ему укажут верную дорогу, он полюбит
сначала одно какое-то тело и родит в нем прекрасные
b мысли, а потом поймет, что красота одного тела родственна красоте любого другого и что если стремиться
к идее прекрасного, то нелепо думать, будто красота
у всех тел не одна и та же. Поняв это, он станет любить
все прекрасные тела, а к тому одному охладеет, ибо
сочтет такую чрезмерную любовь ничтожной и мелкой.
После этого он начнет ценить красоту души выше, чем
красоту тела, и, если ему попадется человек хорошей
c души, но не такой уж цветущий, он будет вполне дово-

лен, полюбит его и станет заботиться о нем, стараясь
родить такие суждения, которые делают юношей лучше,
благодаря чему невольно постигнет красоту нравов
и обычаев и, увидев, что все это прекрасное родственно
между собою, будет считать красоту тела чем-то нич-
тожным. От нравов он должен перейти к наукам, чтобы
увидеть красоту наук и, стремясь к красоте уже во всем d
ее многообразии, не быть больше ничтожным и жалким
рабом чьей-либо привлекательности, плененным красо-
той одного какого-то мальчишки, человека или харак-
тера, а повернуть к открытому морю красоты и, созер-
цая его в неуклонном стремлении к мудрости, обильно
рождать великолепные речи и мысли, пока наконец,
набравшись тут сил и усовершенствовавшись, он не
узрит того единственного знания, которое касается
прекрасного, и вот какого прекрасного... Теперь,— ска-
зала Диотима,— постарайся слушать меня как можно
внимательнее.

Кто, наставляемый на пути любви, будет в правиль-
ном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца
этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное
по природе, то самое, Сократ, ради чего и были пред-
приняты все предшествующие труды,— нечто, во-пер-
вых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, 211
ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то пре-
красное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то,
для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в дру-
гое время, в другом месте, для другого и сравнительно
с другим безобразное. Прекрасное это предстанет ему
не в виде какого-то лица, рук или иной части тела,
не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом,
будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь,
а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все b
же другие разновидности прекрасного причастны к нему
таким образом, что они возникают и гибнут, а его
не становится ни больше, ни меньше, и никаких воз-
действий оно не испытывает. И тот, кто благодаря
правильной любви к юношам поднялся над отдельными
разновидностями прекрасного и начал постигать само
прекрасное, тот, пожалуй, почти у цели.

Вот каким путем нужно идти в любви — самому или
под чьим-либо руководством: начав с отдельных прояв-
лений прекрасного, надо все время, словно бы по сту-
пенькам, подниматься ради самого́ прекрасного вверх —
от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем,

а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от
прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не
поднимешься от этих учений к тому, которое и есть
учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец,
d что же это — прекрасное. И в созерцании прекрасного
самого по себе, дорогой Сократ,— продолжала манти-
неянка,— только и может жить человек, его увидевший.
Ведь, увидев его, ты не сравнишь его ни со златотканой
одеждой, ни с красивыми мальчиками и юношами,
при виде которых ты теперь приходишь в восторг,
и, как многие другие, кто любуется своими возлюблен-
ными и не отходит от них, согласился бы, если бы это
было хоть сколько-нибудь возможно, не есть и не пить,
а только непрестанно глядеть на них и быть с ними.
Так что же было бы,— спросила она,— если бы кому
e нибудь довелось увидеть прекрасное само по себе
прозрачным, чистым, беспримесным, не обремененным
человеческой плотью, красками и всяким другим брен-
ным вздором, если бы это божественное прекрасное
212 можно было увидеть во всем его единообразии? Неужели
ты думаешь,— сказала она,— что человек, устремивший
к нему взор, подобающим образом его созерцающий
и с ним неразлучный, может жить жалкой жизнью?
Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая пре-
красное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет
родить не призраки добродетели, а добродетель истин-
ную, потому что постигает он истину, а не призрак?
А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому
достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей
бывает бессмертен, то именно он.

b Вот что — да будет и тебе, Федр, и всем вам извест-
но — рассказала мне Диотима, и я ей верю. А веря ей,
я пытаюсь уверить и других, что в стремлении челове-
ческой природы к такому уделу у нее вряд ли найдется
лучший помощник, чем Эрот. Поэтому я утверждаю,
что все должны чтить Эрота, и, будучи сам почитателем
его владений и всячески в них подвизаясь, я и другим
советую следовать моему примеру и, как могу, славлю
могущество и мужество Эрота.

Если хочешь, Федр, считай эту речь похвальным
словом Эроту, а нет — назови ее чем угодно, как забла-
горассудится.

Когда Сократ кончил, все стали его хвалить, а Ари-
стофан пытался что-то сказать, потому что в своем
слове Сократ упомянул одно место из его речи. Вдруг

в наружную дверь застучали так громко, словно явилась целая ватага гуляк, и послышались звуки флейты.

— Эй, слуги,— сказал Агафон,— поглядите, кто d
там, и, если кто из своих, просите. А если нет, скажите, что мы уже не пьем, а прилегли отдохнуть.

Вскоре со двора донесся голос Алкивиада, который был сильно пьян и громко кричал, спрашивая, где Агафон, и требуя, чтобы его провели к Агафону. Его провели к ним вместе с флейтисткой, которая поддерживала его под руку, и другими его спутниками, и он, в каком-то e
пышном венке из плюща и фиалок и с великим множеством лент на голове[82], остановился в дверях и сказал:

— Здравствуйте, друзья! Примете ли вы в компанию очень пьяного человека, или нам уйти? Но прежде мы увенчаем Агафона, ведь ради этого мы и явились! Вчера я не мог прийти,— продолжал он,— зато сейчас я пришел, и на голове у меня ленты, но я их сниму и украшу ими голову самого, так сказать, мудрого и красивого. Вы смеетесь надо мной, потому что я пьян? Ну что ж, смейтесь, я все равно прекрасно знаю, что я 213
прав. Но скажите сразу, входить мне на таких условиях или лучше не надо? Будете вы пить со мной или нет?

Все зашумели, приглашая его войти и расположиться за столом, и Агафон тоже его пригласил.

И тогда он вошел, поддерживаемый рабами, и сразу же стал снимать с себя ленты, чтобы повязать ими Агафона; ленты свисали ему на глаза, а потому он не заметил Сократа и сел рядом с Агафоном, между ним b
и Сократом, который потеснился. Усевшись рядом с Агафоном, Алкивиад поцеловал его и украсил повязками. И Агафон сказал:

— Разуйте, слуги, Алкивиада, чтобы он возлег с нами третьим.

— С удовольствием,— сказал Алкивиад,— но кто же наш третий сотрапезник?

И, обернувшись, он увидел Сократа и, узнав его, вскочил на ноги и воскликнул:

— О Геракл, что же это такое? Это ты, Сократ! Ты устроил мне засаду и здесь. Такая уж у тебя привычка — внезапно появляться там, где тебя никак не предполагаешь увидеть. Зачем ты явился на этот раз? И почему ты умудрился возлечь именно здесь, не рядом с Аристофаном или с кем-нибудь другим, кто смешон или нарочно смешит, а рядом с самым красивым из всех собравшихся?

И Сократ сказал:

— Постарайся защитить меня, Агафон, а то любовь этого человека стала для меня делом нешуточным.
d С тех пор как я полюбил его, мне нельзя ни взглянуть на красивого юношу, ни побеседовать с каким-либо красавцем, не вызывая неистовой ревности Алкивиада, который творит невесть что, ругает меня и доходит чуть ли не до рукоприкладства. Смотри же, как бы он и сейчас не натворил чего, помири нас, а если он пустит в ход силу, заступись за меня, ибо я не на шутку боюсь безумной влюбчивости этого человека.

— Нет, — сказал Алкивиад, — примирения между мной и тобой быть не может, но за сегодняшнее я от-
e плачу тебе в другой раз. А сейчас, Агафон, — продолжал он, — дай мне часть твоих повязок, мы украсим ими и эту удивительную голову чтобы владелец ее не упрекал меня за то, что тебя я украсил, а его, который побеждал своими речами решительно всех, и притом не только позавчера, как ты, а всегда, — его не украсил.

И, взяв несколько лент, он украсил ими Сократа и расположился за столом.

А расположившись, сказал:

— Э, друзья, да вы, кажется, трезвы. Это не годится, надо пить, такой уж у нас уговор. Пока вы как следует не напьетесь, распорядителем пира буду я. Итак, пусть Агафон велит принести чару побольше, если такая найдется. А впрочем, не нужно: лучше тащи-ка ты сюда, мальчик, вон ту холодильную чашу, — сказал он, увидев,
214 что в нее войдет котил[83] восемь, если не больше. Наполнив ее, он выпил сначала сам, а потом велел налить Сократу, сказав при этом:

— Сократу, друзья, затея моя нипочем. Он выпьет, сколько ему ни прикажешь, и не опьянеет ничуточки.

Мальчик наполнил чашу, и Сократ выпил.

Тогда Эриксимах сказал:

b — Что же это такое, Алкивиад? Неужели мы не будем ни беседовать за чашей, ни петь, а станем просто пить, как пьют для утоления жажды?

— А, Эриксимах, достойнейший сын достойнейшего и благоразумнейшего отца! Здравствуй, Эриксимах, — отозвался Алкивиад.

— Здравствуй, здравствуй, — сказал Эриксимах. — Но как же нам быть?

— Как ты прикажешь. Ведь тебя надо слушаться.

Стоит многих людей один врачеватель искусный [84].

Распоряжайся, как тебе будет угодно.

— Так слушай же,— сказал Эриксимах.— До твоего прихода мы решили, что каждый из нас по очереди, начиная справа, скажет, как можно лучше, речь об Эроте c
и прославит его. И вот все мы уже свое сказали. Ты же речи не говорил, а выпить выпил. Поэтому было бы справедливо, чтобы ты ее произнес, а произнеся, дал любой наказ Сократу, а тот потом своему соседу справа, и так далее.

— Все это, Эриксимах, прекрасно,— отвечал Алкивиад,— но пьяному не по силам тягаться в красноречии с трезвым. А кроме того, дорогой мой, неужели ты поверил всему, что Сократ сейчас говорил? Разве ты не d
знаешь: что бы он тут ни говорил, все обстоит как раз наоборот. Ведь это он, стоит лишь мне при нем похвалить не его, а кого-нибудь другого, бога ли, человека ли, сразу же дает волю рукам.

— Молчал бы лучше,— сказал Сократ.

— Нет, что бы ты ни говорил,— возразил Алкивиад,— я никого не стану хвалить в твоем присутствии, клянусь Посейдоном.

— Ну что ж,— сказал Эриксимах,— в таком случае воздай хвалу Сократу.

— Что ты, Эриксимах!— воскликнул Алкивиад.— Неужели, по-твоему, я должен напасть на него и при вас отомстить ему?

— Послушай,— сказал Сократ,— что это ты задумал? Уж не собираешься ли ты высмеять меня в своем похвальном слове?

— Я собираюсь говорить правду, да не знаю, позволишь ли.

— Правду,— ответил Сократ,— я не только позволю, но и велю говорить.

Речь Алкивиада: панегирик Сократу

— Ну что ж, не премину,— сказал Алкивиад.— А ты поступай вот как. Едва только я скажу неправду, перебей меня, если захочешь, и заяви, что тут я соврал,— умышленно врать я не стану. Но если я буду говорить 215
несвязно, как подскажет память, не удивляйся. Не так-то легко перечислить по порядку все твои странности, да еще в таком состоянии.

Хвалить же, друзья мои, Сократа я попытаюсь путем сравнений. Он, верно, подумает, что я хочу посмеяться

над ним, но к сравнениям я намерен прибегать ради
истины, а совсем не для смеха.
Более всего, по-моему, он похож на тех силенов,
b какие бывают в мастерских ваятелей и которых художники изображают с какой-нибудь дудкой или флейтой
в руках[85]. Если раскрыть такого силена, то внутри
у него оказываются изваяния богов. Так вот, Сократ
похож, по-моему, на сатира Марсия. Что ты сходен
с силенами внешне, Сократ, этого ты, пожалуй, и сам не
станешь оспаривать. А что ты похож на них и в остальном, об этом послушай. Скажи, ты дерзкий человек или
нет? Если ты не ответишь утвердительно, у меня найдутся свидетели. Далее, разве ты не флейтист? Флейтист, и притом куда более достойный удивления, чем
c Марсий. Тот завораживал людей силой своих уст,
с помощью инструмента, как, впрочем, и ныне еще
любой, кто играет его напевы. Те, которые играл Олимп,
я, кстати сказать, тоже приписываю Марсию, как его
учителю[86]. Так вот, только напевы Марсия, играет ли их
хороший флейтист или плохая флейтистка, одинаково
увлекают слушателей и, благодаря тому что они сами
божественны, обнаруживают тех, кто испытывает потребность в богах и таинствах. Ты же ничем не отличаешься от Марсия, только достигаешь того же самого без
d всяких инструментов, одними речами. Когда мы, например, слушаем речь какого-нибудь другого оратора, даже
очень хорошего, это никого из нас, правду сказать, не
волнует. А слушая тебя или твои речи в чужом, хотя
бы и очень плохом, пересказе, все мы, мужчины, и
женщины, и юноши, бываем потрясены и увлечены.
Что касается меня, друзья, то я, если бы не боялся
показаться вам совсем пьяным, под клятвой рассказал
бы вам, что я испытывал, да и теперь еще испытываю,
e от его речей. Когда я слушаю его, сердце у меня бьется
гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов[87], а из
глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как
я вижу, происходит и со многими другими. Слушая Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что
они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал,
душа у меня не приходила в смятение, негодуя на рабскую мою жизнь. А этот Марсий приводил меня часто
216 в такое состояние, что мне казалось — нельзя больше
жить так, как я живу. И ты, Сократ, не скажешь, что это
неправда. Да я и сейчас отлично знаю, что стоит лишь
мне начать его слушать, как я не выдержу и впаду

в такое же состояние. Ведь он заставит меня признать, что при всех моих недостатках я пренебрегаю самим собою и занимаюсь делами афинян. Поэтому я нарочно не слушаю его и пускаюсь от него, как от сирен, наутек, иначе я до самой старости не отойду от него. И только
перед ним одним испытываю я то, чего вот уж никто бы b
за мною не заподозрил, — чувство стыда. Я стыжусь только его, ибо сознаю, что ничем не могу опровергнуть его наставлений, а стоит мне покинуть его, соблазняюсь почестями, которые оказывает мне большинство. Да, да, я пускаюсь от него наутек, удираю, а когда вижу его, мне совестно, потому что я ведь был с ним согласен. И порою мне даже хочется, чтобы его вообще не стало на свете, хотя, с другой стороны, отлично знаю, что, случись это, я горевал бы гораздо больше. Одним словом, я и сам не ведаю, как мне относиться к этому человеку. Вот какое действие оказывает на меня и на многих других звуками своей флейты этот сатир. Послушайте теперь, как похож он на то, с чем я сравнил его, и какой удивительной силой он обладает. Поверьте, никто
из вас не знает его, но я, раз уж начал, покажу вам, d
каков он.

Вы видите, что Сократ любит красивых, всегда норовит побыть с ними, восхищается ими, и в то же время ничего-де ему не известно и ни в чем он не смыслит. Не похож ли он этим на силена? Похож, и еще как! Ведь он только напускает на себя такой вид, поэтому он и похож на полое изваяние силена. А если его раскрыть, сколько рассудительности, дорогие сотрапезники, найдете вы у него внутри! Да будет вам известно, что ему совершенно неважно, красив человек или нет (вы даже не представляете себе, до какой степени это безразлично ему), богат ли и обладает ли каким-нибудь другим преимуществом, которое превозносит толпа. Все эти ценности он ни во что не ставит, считая, что и мы сами — ничто, но он этого не говорит, нет, он всю свою жизнь морочит людей притворным самоуничижением.

Не знаю, доводилось ли кому-либо видеть таящиеся в нем изваяния, когда он раскрывался по-настоящему, а мне как-то раз довелось, и они показались мне такими
божественными, золотыми, прекрасными и удивитель- 217
ными, что я решил сделать вскорости все, чего Сократ ни потребует. Полагая, что он зарится на цветущую мою красоту, я счел ее счастливым даром и великой своей удачей: ведь благодаря ей я мог бы, уступив Со-

крату, услыхать от него все, что он знает. Вот какого
я был о своей красоте невероятного мнения. С такими-то
b мыслями я однажды и отпустил провожатого, без кото-
рого я до той поры не встречался с Сократом, и остался
с ним с глазу на глаз — скажу уж вам, так и быть, всю
правду, поэтому будьте внимательны, а ты, Сократ,
если совру, поправь меня.

Итак, друзья, мы оказались наедине, и я ждал, что
вот-вот он заговорит со мной так, как говорят без сви-
детелей влюбленные с теми, в кого они влюблены, и
радовался заранее. Но ничего подобного не случилось:
проведя со мной день в обычных беседах, он удалился.
После этого я пригласил его поупражняться вместе
в гимнастике и упражнялся с ним вместе, надеясь тут
чего-то добиться. И, упражняясь, он часто боролся со
мной, когда никого поблизости не было. И что же? На
том все и кончилось. Ничего таким путем не достигнув,
я решил пойти на него приступом и не отступать от
начатого, а узнать наконец, в чем тут дело. И вот я при-
глашаю его поужинать со мной — ну прямо как влюб-
ленный, готовящий ловушку любимому. Хотя и эту
d просьбу выполнил он не сразу, но в конце концов все-
таки принял мое приглашение. Когда он явился в пер-
вый раз, то после ужина пожелал уйти, и я, застесняв-
шись, тогда отпустил его. Залучив его к себе во второй
раз, я после ужина болтал с ним до поздней ночи, а когда
он собрался уходить, я сослался на поздний час и
заставил его остаться. Он лег на соседнее с моим ложе,
e на котором возлежал и во время обеда, и никто, кроме
нас, в комнате этой не спал...

Все, что я сообщил до сих пор, можно смело рас-
сказывать кому угодно, а вот дальнейшего вы не услы-
шали бы от меня, если бы, во-первых, вино не было, как
говорится правдиво, причем не только с детьми, но
и без них [88], а во-вторых, если бы мне не казалось неспра-
ведливым замалчивать великолепный поступок Сократа,
раз уж я взялся произнести ему похвальное слово.
Вдобавок я испытываю сейчас то же, что человек, уку-
шенный гадюкой. Говорят, что тот, с кем это случилось,
рассказывает о своих ощущениях только тем, кто испы-
тал то же на себе, ибо только они способны понять его
218 и простить, что бы он ни наделал и ни наговорил от боли.
Ну, я был укушен чувствительнее, чем кто бы то ни
было, и притом в самое чувствительное место — в сердце,
в душу — называйте как хотите, укушен и ранен

философскими речами, которые впиваются в молодые и достаточно одаренные души сильней, чем змея, и могут заставить делать и говорить все, что угодно. С другой стороны, передо мной сейчас такие люди, как Федр, Агафон, Эриксимах, Павсаний, Аристодем, Ари- b
стофан и другие, не говоря уже о самом Сократе: все вы одержимы философским неистовством, а потому и слушайте все! Ведь вы простите мне то, что я тогда сделал и о чем сейчас расскажу. Что же касается слуг и всех прочих непосвященных невежд, то пусть они свои уши замкнут большими вратами[89]

Итак, друзья, когда светильник погас и слуги вышли, я решил не хитрить с ним больше и сказать о своих намерениях без обиняков.

— Ты спишь, Сократ? — спросил я, потормошив его.

— Нет еще, — отвечал он.

— Ты знаешь, что я задумал?

— Что же? — спросил он.

— Мне кажется, — отвечал я, — что ты единственный достойный меня поклонник, и, по-моему, ты не решаешься заговорить об этом со мной. Что же до меня, то, на мой взгляд, было бы величайшей глупостью отказать тебе в этом: ведь я не отказал бы тебе, нуждайся ты в моем имуществе или в моих друзьях. Для меня нет d
ничего важнее, чем достичь как можно большего совершенства, а тут, я думаю, мне никто не сумеет помочь лучше тебя. Вот почему, откажи я такому человеку, я гораздо больше стыдился бы людей умных, чем стыдился бы глупой толпы, ему уступив.

На это он ответил с обычным своим лукавством:

— Дорогой мой Алкивиад, ты, видно, и в самом деле не глуп, если то, что ты сказал обо мне, — правда, и во мне действительно скрыта какая-то сила, которая способна сделать тебя благороднее, — то есть если ты усмотрел во мне какую-то удивительную красоту, совершенно отличную от твоей миловидности. Так вот, если, увидев ее, ты стараешься вступить со мною в общение и обменять красоту на красоту, — значит, ты хочешь получить куда большую, чем я, выгоду, приобрести настоящую красоту ценой кажущейся и задумал поистине выменять медь на золото[90]. Но приглядись ко мне 219
получше, милейший, чтобы от тебя не укрылось мое ничтожество. Зрение рассудка становится острым тогда, когда глаза начинают уже терять свою зоркость, а тебе до этого еще далеко.

На это я ответил ему:
— Ну что ж, я, во всяком случае, сказал то, что ду-
мал. А уж ты сам решай, как будет, по-твоему, лучше
и мне и тебе.
— Вот это,— сказал он,— правильно. И впредь мы
b будем сначала советоваться, а потом уже поступать так,
как нам покажется лучше,— и в этом деле, и во всех
остальных.
Обменявшись с ним такими речами, я вообразил,
что мои слова ранили его не хуже стрел. Я встал и, не
дав ему ничего сказать, накинул этот свой гиматий —
дело было зимой,— лег под его потертый плащ и, обеими
c руками обняв этого поистине божественного, удивитель-
ного человека, пролежал так всю ночь. И на этот раз,
Сократ, ты тоже не скажешь, что я лгу. Так вот,
несмотря на все эти мои усилия, он одержал верх, пре-
небрег цветущей моей красотой, презрительно посмеял-
ся над ней. А я-то думал, что она хоть что-то да значит,
судьи,— да, да, судьи Сократовой заносчивости,— ибо,
клянусь вам всеми богами и богинями,— проспав
d с Сократом всю ночь, я встал точно таким же, как если
бы спал с отцом или со старшим братом.
В каком я был, по-вашему, после этого расположении
духа, если, с одной стороны, я чувствовал себя обижен-
ным, а с другой — восхищался характером, благоразу-
мием и мужественным поведением этого человека,
равного которому по силе ума и самообладанию я
никогда до сих пор и не чаял встретить? Я не мог ни
сердиться на него, ни отказаться от его общества, а
e способа привязать его к себе у меня не было. Ведь я же
прекрасно знал, что подкупить его деньгами еще невоз-
можнее, чем ранить Аякса мечом[91], а когда я пустил
в ход то, на чем единственно надеялся поймать его, он
ускользнул от меня. Я был беспомощен и растерян, он
покорил меня так, как никто никогда не покорял.
Все это произошло еще до того, как нам довелось
отправиться с ним в поход на Потидею[92] и вместе там
столоваться. Начну с того, что выносливостью он пре-
восходил не только меня, но и вообще всех. Когда мы
оказывались отрезаны и поневоле, как это бывает
220 в походах, голодали, никто не мог сравниться с ним
выдержкой. Зато когда всего бывало вдоволь, он один
бывал способен всем насладиться; до выпивки он не был
охотник, но уж когда его принуждали пить, оставлял
всех позади, и, что самое удивительное, никто никогда

не видел Сократа пьяным. Это, кстати сказать, наверно, и сейчас подтвердится. Точно так же и зимний холод — а зимы там жестокие — он переносил удивительно стойко, и однажды, когда стояла страшная стужа и дру- b
гие либо вообще не выходили наружу, либо выходили, напялив на себя невесть сколько одежды и обуви, обмотав ноги войлоком и овчинами, он выходил в такую погоду в обычном своем плаще и босиком шагал по льду легче, чем другие обувшись. И воины косо глядели на него, думая, что он глумится над ними... Но довольно c
об этом. Послушайте теперь

...что̀ он,
Дерзко-решительный муж, наконец предпринял и исполнил[93]

во время того же похода. Как-то утром он о чем-то задумался и, погрузившись в свои мысли, застыл на месте, и, так как дело у него не шло на лад, он не прекращал своих поисков и все стоял и стоял. Наступил уже полдень, и люди, которым это бросалось в глаза, удивленно говорили друг другу, что Сократ с самого утра стоит на одном месте и о чем-то раздумывает. Наконец вечером, уже поужинав, некоторые ионийцы — дело было летом — вынесли свои подстилки на воздух, d
чтобы поспать в прохладе и заодно понаблюдать за Сократом, будет ли он стоять на том же месте и ночью. И оказалось, что он простоял там до рассвета и до восхода Солнца, а потом, помолившись Солнцу, ушел.

А хотите знать, каков он в бою? Тут тоже нужно отдать ему должное. В той битве, за которую меня наградили военачальники, спас меня не кто иной, как Сократ: не захотев бросить меня, раненого, он вынес с поля боя и мое оружие, и меня самого. Я и тогда, Сократ, требовал от военачальников, чтобы они присудили награду тебе, — тут ты не можешь ни упрекнуть меня, ни сказать, что я лгу, — но они, считаясь с моим высоким положением, хотели присудить ее мне, а ты сам еще сильней, чем они, ратовал за то, чтобы наградили меня, а не тебя.

Особенно же стоило посмотреть на Сократа, друзья, когда наше войско, обратившись в бегство, отступало от Делия. Я был тогда в коннице, а он в тяжелой пехоте. 221
Он уходил вместе с Лахетом[94], когда наши уже разбрелись. И вот я встречаю обоих и, едва их завидев, призываю их не падать духом и говорю, что не брошу их. Вот тут-то Сократ и показал мне себя с еще лучшей стороны, чем в Потидее, — сам я был в меньшей опас-

ности, потому что ехал верхом. Насколько, прежде всего,
b было у него больше самообладания, чем у Лахета. Кроме того, мне казалось, что и там, так же как здесь, он шагал, говоря твоими, Аристофан, словами, «чинно глядя то влево, то вправо»[95], то есть спокойно посматривал на друзей и на врагов, так что даже издали каждому было ясно, что этот человек, если его тронешь, сумеет постоять за себя, и поэтому оба они благополучно завершили отход. Ведь тех, кто так себя держит, на
c войне обычно не трогают, преследуют тех, кто бежит без оглядки.

В похвальном слове Сократу можно назвать и много других удивительных его качеств. Но иное можно, вероятно, сказать и о ком-либо другом, а вот то, что он не похож ни на кого из людей, древних или ныне здравствующих, — это самое поразительное. С Ахиллом, например, можно сопоставить Брасида и других, с Пе-
d риклом — Нестора и Антенора[96], да и другие найдутся; и всех прочих тоже можно таким же образом с кем-то сравнить. А Сократ и в повадке своей, и в речах настолько своеобычен, что ни среди древних, ни среди ныне живущих не найдешь человека, хотя бы отдаленно похожего на него. Сравнивать его можно, как я это и делаю, не с людьми, а с силенами и сатирами — и его самого, и его речи.

Кстати сказать, вначале я не упомянул, что и речи его больше всего похожи на раскрывающихся силенов.
e В самом деле, если послушать Сократа, то на первых порах речи его кажутся смешными: они облечены в такие слова и выражения, что напоминают шкуру этакого наглеца сатира. На языке у него вечно какие-то вьючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек
222 готов поднять его речи на смех. Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то сначала видишь, что только они и содержательны, а потом, что речи эти божественны, что они таят в себе множество изваяний добродетели и касаются множества вопросов, вернее сказать, всех, которыми подобает заниматься тому, кто хочет достичь высшего благородства.

Вот что я могу сказать в похвалу Сократу, друзья, и, с другой стороны, в упрек ему, поскольку попутно я рассказал вам, как он меня обидел. Обошелся он так,
b впрочем, не только со мной, но и с Хармидом, сыном

Главкона, и с Евтидемом, сыном Дикола[97], и со многими другими: обманывая их, он ведет себя сначала как их поклонник, а потом сам становится скорее предметом любви, чем поклонником. Советую и тебе, Агафон, не попадаться ему на удочку, а, зная наш опыт, быть начеку, чтобы не подтвердить поговорки: «Горьким опытом дитя учится»[98]

Заключительная сцена

Когда Алкивиад кончил, все посмеялись по поводу его откровенных признаний, потому что он все еще был, казалось, влюблен в Сократа. А Сократ сказал:

Мне кажется, Алкивиад, что ты совершенно трезв. Иначе бы так хитро не крутился вокруг да около, чтобы затемнить то, ради чего ты все это говорил и о чем как бы невзначай упомянул в конце, словно всю свою речь ты произнес не для того, чтобы посеять рознь между d
мною и Агафоном, считая, что я должен любить тебя, и никого больше, а Агафона — ты и больше никто. Но хитрость эта тебе не удалась, смысл твоей сатиро-силеновской драмы яснее ясного. Так не дай же ему, дорогой Агафон, добиться своего, смотри, чтобы нас с тобой никто не поссорил.

Пожалуй, ты прав, Сократ,— сказал Агафон.— Наверное, он для того и возлег между мной и тобой, чтобы нас разлучить. Так вот, назло ему, я пройду к тебе и возлягу рядом с тобой.

– Конечно,— отвечал Сократ,— располагайся вот здесь, ниже меня.

О Зевс!— воскликнул Алкивиад.— Как он опять со мной обращается! Он считает своим долгом всегда меня побивать. Но пусть тогда Агафон возляжет хотя бы уж между нами, поразительный ты человек!

— Нет, так не выйдет,— сказал Сократ.— Ведь ты же произнес похвальное слово мне, а я в свою очередь должен воздать хвалу своему соседу справа. Если же Агафон возляжет ниже тебя, то ему придется воздавать мне хвалу во второй раз, не услыхав моего похвального
слова ему. Уступи же, милейший, и не завидуй этому 223
юноше, когда я буду хвалить его. А мне очень хочется произнести в его честь похвальное слово.

Увы, Алкивиад! — воскликнул Агафон.— Остаться здесь мне никак нельзя, теперь-то уж я непременно пересяду, чтобы Сократ произнес в мою честь похвальное слово.

— Обычное дело,— сказал Алкивиад.— Где Сократ,

там другой на красавца лучше не зарься. Вот и сейчас он без труда нашел убедительный предлог уложить Агафона возле себя.

b После этого Агафон встал, чтобы возлечь рядом
с Сократом. Но вдруг к дверям подошла большая толпа
веселых гуляк и, застав их открытыми — кто-то как раз
выходил,— ввалилась прямо в дом и расположилась
среди пирующих. Тут поднялся страшный шум, и пить
уже пришлось без всякого порядка, вино полилось
рекой. Эриксимах, Федр и некоторые другие ушли,
c по словам Аристодема, домой, а сам он уснул и проспал
очень долго, тем более что ночи тогда были длинные.

Проснулся он на рассвете, когда уже пели петухи, а
проснувшись, увидел, что одни спят, другие разошлись
по домам, а бодрствуют еще только Агафон, Аристофан
и Сократ, которые пьют из большой чаши, передавая
ее по кругу слева направо, причем Сократ ведет с ними
d беседу. Всех его речей Аристодем не запомнил, потому
что не слыхал их начала и к тому же подремывал.
Суть же беседы, сказал он, состояла в том, что Сократ
вынудил их признать, что один и тот же человек должен
уметь сочинить и комедию и трагедию и что искусный
трагический поэт является также и поэтом комическим [99]. Оба по необходимости признали это, уже не очень следя за его рассуждениями: их клонило ко сну, и сперва уснул Аристофан, а потом, когда уже совсем рассвело, Агафон.

Сократ же, оставив их спящими, встал и ушел, а он, Аристодем, по своему обыкновению, за ним последовал. Придя в Ликей [100] и умывшись, Сократ провел остальную часть дня обычным образом, а к вечеру отправился домой отдохнуть.

ФЕДР

Сократ, Федр

Сократ. Милый Федр, куда и откуда? 227

Федр. От Лисия, Сократ, сына Кефала[1], иду прогуляться за городской стеной: у него ведь я просидел очень долго, с самого утра. А по совету нашего с тобой друга Акумена[2] я гуляю по загородным дорогам — он уверяет, что это не так утомительно, как по городским улицам. b

Сократ. Он верно говорит, друг мой. Так, значит, Лисий уже в городе?

Федр. Да, у Эпикрата, в доме Морихия[3] близ храма Олимпийца.

Сократ. Чем же вы занимались? Лисий, конечно, угощал вас своими сочинениями?

Федр. Узна́ешь, если у тебя есть досуг пройтись со мной и послушать.

Сократ. Как, разве, по-твоему, для меня не самое главное дело — «превыше недосуга», по выражению Пиндара[4],— услышать, чем вы занимались с Лисием?

Федр. Так идем.

Сократ. Только бы ты рассказывал!

Федр. А ведь то, что ты сейчас услышишь, Сократ, будет как раз по твоей части: сочинение, которым мы там занимались, было — уж не знаю, каким это образом,— о любви. Лисий написал о попытке соблазнить одного из красавцев,— однако не со стороны того, кто был в него влюблен, в этом-то и вся тонкость: Лисий уверяет, что надо больше угождать тому, кто не влюблен, чем тому, кто влюблен.

Сократ. Что за благородный человек! Если бы он написал, что надо больше угождать бедняку, чем богачу, пожилому человеку, чем молодому, и так далее — все это касается меня и большинства из нас,— какие d
бы это были учтивые и полезные для народа сочинения! У меня такое горячее желание тебя послушать, что я

не отстану от тебя, даже если ты продолжишь свою про-
гулку до самой Мегары, а там, по предписанию Геро-
дика[5], дойдя до городской стены, повернешь обратно.
Федр. Как это ты говоришь, дорогой Сократ,— не-
ужели ты думаешь, что я, такой неумелый, припомню
228 достойным Лисия образом то, что он, самый искусный
теперь писатель, сочинял исподволь и долгое время?
Куда уж мне, хоть бы и желал я этого больше, чем иметь
груду золота.
Сократ. Ох, Федр, я или Федра не знаю, или поза-
был уже и себя самого! Но нет — ни то, ни другое. Я уве-
рен, что он, слушая сочинение Лисия, не просто разок
прослушал, но много раз заставлял его повторять, на что
b тот охотно соглашался. А ему и этого было мало: в конце
концов он взял свиток, стал просматривать все, что его
особенно привлекало, а просидев за этим занятием с
утра, утомился и пошел прогуляться, вытвердив это со-
чинение уже наизусть,— клянусь собакой, я, право, так
думаю,— если только оно не слишком было длинно.
А отправился он за город, чтобы поупражняться. Встре-
тив человека, помешанного на том, чтобы слушать чте-
ние сочинений, он при виде его обрадовался, что будет
c с кем предаться восторженному неистовству, и пригла-
сил пройтись вместе. Когда же этот поклонник сочине-
ний попросил его рассказать, он стал прикидываться,
будто ему не хочется. А кончит он тем, что станет
пересказывать даже насильно, хотя бы его добровольно
никто и не слушал. Так уж ты, Федр, упроси его сейчас
же приступить к тому, что он в любом случае все равно
сделает.
Федр. Правда, самое лучшее для меня — расска-
зать, как умею. Ты, мне кажется, ни за что меня не
отпустишь, пока я хоть как-то не расскажу.
Сократ. И очень верно кажется!
d Федр. Тогда я так и сделаю. Но в сущности, Со-
крат, я вовсе не выучил это дословно, хотя главный
смысл почти всего, что Лисий говорит о разнице поло-
жения влюбленного и невлюбленного, я могу передать
по порядку с самого начала.
Сократ. Сперва, миленький, покажи, что это у тебя
в левой руке под плащом? Догадываюсь, что при тебе
это самое сочинение. Раз это так, то сообрази вот что:
e я тебя очень люблю, но, когда и Лисий здесь присутству-
ет, я не очень-то склонен, чтобы ты на мне упражнялся.
Ну-ка, показывай!

Федр. Перестань! Ты лишил меня, Сократ, надежды, которая у меня была: воспользоваться тобой для упражнения. Но где же, по-твоему, нам сесть и заняться чтением?

Сократ Свернем сюда и пойдем вдоль Илиса, а 229
там, где нам понравится, сядем в затишье.

Федр. Видно, кстати я сейчас босиком. А ты-то всегда так. Ногам легче будет, если мы пойдем прямо по мелководью, это особенно приятно в такую пору года и в эти часы.

Сократ Я за тобой, а ты смотри, где бы нам присесть.

Федр. Видишь вон тот платан, такой высокий?

Сократ. И что же?

Федр. Там тень и ветерок, а на траве можно сесть b
и, если захочется, прилечь.

Сократ. Так я вслед за тобой.

Федр. Скажи мне, Сократ, не здесь ли где-то, с Илиса, Борей, по преданию, похитил Орифию [6]?

Сократ. Да, по преданию.

Федр. Не отсюда ли? Речка в этом месте такая славная, чистая, прозрачная, что здесь на берегу как раз и резвиться девушкам.

Сократ. Нет, то место ниже по реке на два-три стадия, где у нас переход к святилищу Агры[7]: там есть и жертвенник Борею.

Федр. Не обратил внимания. Но скажи, ради Зевса, Сократ, ты веришь в истинность этого сказания?

Сократ. Если бы я и не верил, подобно мудрецам,
ничего в этом не было бы странного — я стал бы тогда
мудрствовать и сказал бы, что порывом Борея сбросило
Орифию, когда она резвилась с Фармакеей[8] на при-
брежных скалах; о такой ее кончине и сложилось пре-
дание, будто она была похищена Бореем. Или он похи-
тил ее с холма Арея[9]? Ведь есть и такое предание — d
что она была похищена там, а не здесь.

Впрочем, я-то, Федр, считаю, что подобные толкования хотя и привлекательны, но это дело человека особых способностей; трудов у него будет много, а удачи — не слишком, и не по чему другому, а из-за того, что вслед за тем придется ему восстанавливать подлинный вид гиппокентавров, потом химер и нахлынет на него целая орава всяких горгон и пегасов и несметное скопище разных других нелепых чудовищ[10]. Если кто, не веря в них, со своей доморощенной мудростью[11] приступит

к правдоподобному объяснению каждого вида, ему понадобится много досуга. У меня же для этого досуга нет вовсе.

А причина здесь, друг мой, вот в чем: я никак еще
не могу, согласно дельфийской надписи, познать самого
себя. И по-моему, смешно, не зная пока этого, исследо-
230 вать чужое. Поэтому, распростившись со всем этим
и доверяя здесь общепринятому, я, как я только что и
сказал, исследую не это, а самого себя: чудовище ли я,
замысловатее и яростней Тифона, или же я существо
более кроткое и простое и хоть скромное, но по своей
природе причастное какому-то божественному уделу?
Но между прочим, друг мой, не это ли дерево, к которому
ты нас ведешь?

b Ф е д р . Оно самое.

С о к р а т . Клянусь Герой, прекрасный уголок! Этот платан такой развесистый и высокий, а разросшаяся, тенистая верба великолепна: она в полном цвету, все кругом благоухает. И что за славный родник пробивается под платаном: вода в нем совсем холодная, можно попробовать ногой. Судя по изваяниям дев и жертвенным приношениям, здесь, видно, святилище каких-то нимф и Ахелоя[12]. Да если хочешь, ветерок здесь прохладный и очень приятный; по-летнему звонко вторит он хору цикад. А самое удачное это то, что здесь на пологом склоне столько травы — можно прилечь, и голове будет очень удобно. Право, ты отличный проводник, милый Федр.

Ф е д р . А ты, поразительный человек, до чего же ты
странен! Ты говоришь, словно какой-то чужеземец, нуж-
d дающийся в проводнике, а не местный житель. Из наше-
го города ты не только не ездишь в чужие страны, но,
кажется мне, не выходишь даже за городскую стену[13].

С о к р а т . Извини меня, добрый мой друг, я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе.

Впрочем, ты, кажется, нашел средство заставить
меня сдвинуться с места. Помахивая зеленой веткой
или каким-нибудь плодом перед голодным животным,
ведут его за собой — так и ты, протягивая мне свитки
с сочинениями, поведешь меня чуть ли не по всей
e Аттике и вообще куда тебе угодно. Но раз уж мы сей-
час пришли сюда, я, пожалуй, прилягу, а ты располо-
жись, как тебе, по-твоему, будет удобнее читать, и при-
ступай к чтению[14].

Федр. Так слушай:

Речь Лисия

«О моих намерениях ты знаешь, слышал уже и о том, что я считаю для нас с тобой полезным, если они осуществятся.
Думаю, не будет препятствием для моей просьбы то 231
обстоятельство, что я в тебя не влюблен: влюбленные раскаиваются потом в своем хорошем отношении, когда проходит их страсть, а у невлюбленных никогда не наступит время раскаяния: их ведь ничто не вынуждает относиться хорошо — они делают это добровольно, по мере своих сил, так же как принимают лишь самые лучшие решения и в своих домашних делах.

Далее, влюбленные смотрят, какой ущерб претерпели они в своих делах из-за любви, а в чем они преуспели; прибавив сюда исполненные ими труды, они
считают, что давно уже достойным образом отблагода- b
рили тех, кого они любят. А для невлюбленных нет повода под предлогом любви пренебрегать домашними делами, перечислять свои прошлые труды или винить кого-либо в своей размолвке с родственниками. Раз отпадает столько неприятностей, ничто не мешает им с большой готовностью делать все, чем они рассчитывают кому-либо угодить.

Далее, если влюбленных сто́ит будто бы высоко ценить за то, что они, по их словам, чрезвычайно дружественно расположены к тем, в кого влюблены, и гото́вы и словом и делом навлечь на себя неприязнь посторонних, лишь бы угодить тем, кого любят,— так тут легко распознать, правду ли они говорят. Ведь в кого они впоследствии влюбятся, тех они и станут предпочитать прежним, и ясно, что в угоду новым будут плохо относиться к прежним. Вообще какой смысл доверять
в подобном деле человеку, постигнутому таким несчасть- d
ем, что отвратить его не взялся бы никто, будь он даже весьма опытен? Влюбленные сами соглашаются с тем, что они скорее больны, чем находятся в здравом рассудке, и знают, что плохо соображают, но не в силах с собой совладать. Как же могут они, когда к ним снова вернется рассудок, считать хорошим то, на что они решились в таком состоянии? К тому же, если бы ты стал выбирать лучшего из влюбленных, тебе пришлось бы выбирать из небольшого числа, а если бы ты стал выбирать наиболее для тебя подходящего среди прочих,
выбор был бы велик. Так что гораздо больше надежды e
встретить среди многих того, кто достоин твоей дружбы.

Если ты боишься установившегося обычая — как бы
люди, проведав, не стали тебя порицать, так тут есте-
232 ственно, что влюбленные, считая, что их собственные
восторги разделяются и остальными людьми, будут пре-
возносить себя в рассказах и с гордостью давать понять
всем, что их старания были не напрасны; а невлюблен-
ные, владея собой, вместо людской молвы изберут нечто
лучшее.

Далее, многие неизбежно слышат и видят, как влюб-
ленные сопровождают тех, в кого влюблены, делая это
своим постоянным занятием; поэтому чуть только кто
застанет их в беседе друг с другом, у него сейчас же
b возникает предположение, что это их общение вызвано
влечением, уже возникшим или намечающимся. А не-
влюбленным никто и не пытается ставить в вину их
общение, в уверенности, что им необходимо бывает
побеседовать по-дружески или ради какого-то удоволь-
ствия.

Если же тебя охватывает страх при мысли, что
дружбе трудно быть постоянной, так ведь когда разлад
возникает при обычных обстоятельствах, это несчастье
касается обеих сторон; если же только ты теряешь то,
чем всего более дорожишь,— большой для тебя полу-
чится урон; значит, естественно было бы тебе опасаться
именно влюбленных. Многое их огорчает, они считают,
будто все совершается им во вред. Поэтому они отвра-
щают тех, кого любят, от общения с остальными людь-
ми, боясь, что богатые превзойдут их средствами, а
образованные — обхождением; они остерегаются влия-
d ния всякого обладающего каким-либо преимуществом.
Убедив тебя относиться неприязненно к таким людям,
они лишают тебя друзей. Если же ты, не забывая о себе,
будешь разумнее их, это поведет к размолвке. А кому не
довелось влюбиться, но кто благодаря своим достоинст-
вам добился того, в чем нуждался, тот не будет иметь
ничего против людей общительных, наоборот, ему нена-
вистны нелюдимы: он ожидает с их стороны презрение,
а от общительных людей — пользу. Поэтому гораздо
больше надежды, что из их отношений возникнет друж-
ба, а не вражда.

Далее, многих влюбленных привлекает тело еще до
того, как они узнали характер и проверили остальные
свойства, поэтому им неясно, захотят ли они оставаться
233 друзьями и тогда, когда прекратится их влечение. А что
касается невлюбленных, которые испытали это и ранее,

будучи между собой друзьями, то невероятно, чтобы их дружба уменьшилась от того, что им было приятно испытать,— напротив, это останется памятным знаком и залогом будущего.

Следует ожидать, что ты и сам станешь лучше, если послушаешься меня, а не какого-нибудь влюбленного. Те ведь, не считаясь с высшим благом, одобряют все, что бы ни говорилось и ни делалось, отчасти потому, что боятся вызвать неприязнь, отчасти же потому, что им самим страсть мешает разобраться.

Вот ведь что являет любовь: кто в ней несчастлив, b
тех она заставляет считать мучением даже то, что вовсе не причиняет огорчений другим, а кто счастлив, тех она вынуждает хвалить то, что не заслуживает даже считаться удовольствием. Поэтому следует скорее жалеть тех, в кого влюбляются, чем завидовать им.

Если ты меня послушаешься, я, общаясь с тобой, прежде всего стану служить не мгновенному удовольствию, но и будущей пользе. Я не дам себя одолеть влюб- c
ленности, но буду владеть собой; по пустякам не стану относиться к тебе с резкой враждебностью и даже в случае чего-нибудь важного лишь немножко посержусь; я извиню нечаянные провинности и попытаюсь предотвратить умышленные; все это признаки долговечной дружбы.

Если тебе представляется, что не может возникнуть крепкой дружбы, когда нет влюбленности, то тебе надо обратить внимание, что мы не ценили бы тогда ни наших d
сыновей, ни отцов и матерей и не приобрели бы верных друзей, которые и стали-то нам друзьями не из-за такого рода влечения, но в силу других привычек.

Далее, раз надо особенно угождать тем, кому это требуется, тогда и в других случаях следует оказывать помощь не тем, кто благополучен, а тем, кто бедствует, потому что, избавившись от величайших зол, такие люди будут особенно благодарны. Раз так, то и при личных расходах стоит приглашать не друзей, а просителей и нуждающихся в пище: они с великой радостью будут это ценить, будут ходить за тобой, стоять у твоих дверей, усердно тебя благодарить и желать тебе всяких благ.

Но пожалуй, следует угождать не всякому, кому это требуется, а тем, кто всего более может отблагодарить, и не просителям только, но лишь тем, кто этого достоин. 234
Это не те, кому лишь бы насладиться расцветом твоей

молодости, а те, кто уделит тебе от своих благ, когда ты постареешь; не те, кто, добившись своего, станут хвастаться перед людьми, а те, кто стыдливо будет хранить перед всеми молчание; не те, кто лишь ненадолго займутся тобой, а те, что останутся на всю жизнь неизменно твоими друзьями; не те, кто, чуть только прекратится их влечение, будут искать предлог для враждебности, а те,
b кто обнаружит свою добродетель как раз тогда, когда минет твой расцвет.

Итак, помни о сказанном, подумай еще и о том, что влюбленных увещевают друзья, считая, что в их затеях есть что-то плохое, а невлюбленных никто из их близких никогда не корил, что они замышляют что-то себе во вред.

Возможно, ты спросишь меня, советую ли я тебе уступать всем невлюбленным. Думаю, что и влюбленный не посоветует тебе так относиться ко всем влюбленным.
c Ведь если он держится такого взгляда, он не заслуживает даже этой равной для всех благосклонности, да и тебе, при всем желании, невозможно в одинаковой мере утаиться от остальных. Между тем, от этого не должно быть никакого вреда, а лишь польза для обоих.

Так вот, я полагаю, что сказанного достаточно, если же ты желаешь дополнений и находишь пропуски, тогда задавай вопросы».

Как тебе кажется, Сократ, это сочинение? Не правда ли, все превосходно сказано, особенно в смысле выражений?

d Сократ. Чудесно, друг мой, я прямо поражен. И ты тому причиной, Федр: глядя на тебя, я видел, как ты, читая, прямо-таки наслаждался этим сочинением. Считая, что ты больше, чем я, знаешь толк в таких вещах, я следовал за тобой, а следуя за тобой, я приходил в неистовый восторг вместе с тобой, удивительный мой человек.

Федр. Ну, ты уж, кажется, шутишь.

Сократ. Тебе кажется, что я шучу? Разве я не говорю серьезно?

Федр. Конечно, нет, Сократ. Но, по правде, скажи, ради Зевса, покровителя дружбы, неужели ты думаешь, что кто-нибудь другой из эллинов мог бы сказать об этом предмете иначе, больше и полнее?

Сократ. Что же? Значит, нам с тобой надо одобрить это сочинение также и за то, что его творец высказал в нем должное, а не только за то, что каждое выраже-

ние там тщательно отточено, ясно и четко? Раз надо, приходится уступить в угоду тебе, хотя я, по моему ничтожеству, всего этого не заметил. Я сосредоточил 235 свое внимание только на его красноречии, а остальное, я думаю, и сам Лисий признал бы недостаточным. По-моему, Федр,— если только ты не возражаешь — он повторяет одно и то же по два, по три раза, словно он не слишком располагал средствами, чтобы об одном и том же сказать многое,— или, возможно, это было для него неважно. Мне показалось мальчишеством, как он выставляет напоказ свое умение выражать одно и то же то так, то иначе — и в обоих случаях превосходно.

Федр. Ты говоришь пустяки, Сократ. Как раз это-то b и есть в его сочинении, и притом всего более: он ничего не упустил из того, что в предмете его речи достойно упоминания. Сравнительно с тем, что он высказал, никто никогда не смог бы сказать ничего полнее и достойнее.

Сократ. В этом я уже не смогу согласиться с тобой: ведь древние мудрые мужи и жены, высказывавшиеся и писавшие об этом, изобличат меня, если в угоду тебе я уступлю.

Федр. Кто ж это такие? И где ты слышал что-нибудь лучшее?

Сократ. Сейчас я не могу так сразу ответить. Но ясно, что я от кого-то слышал, не то от прекрасной Сапфо, не то от мудрого Анакреонта[15], не то от других писателей. А почему я так говорю? Грудь моя, чудесный друг, полна, я чувствую, что могу сказать не хуже Лисия, но по-другому. А так как сам от себя я ничего такого не мог придумать — я в этом уверен, сознавая свое невежество,— то остается, по-моему, заключить, что я из каких-то чужих источников, по слуху, наполнился d наподобие сосуда, но по своей тупости позабыл, как и от кого я что слышал.

Федр. Это, благороднейший друг мой, ты прекрасно сказал. От кого и как ты слышал — не говори мне, хоть бы я и просил. Исполни только то, о чем ты говоришь: обещай сказать иначе, лучше и не меньше того, что в этом свитке, и не делая оттуда заимствований, а я тебе обещаю, по примеру девяти архонтов, посвятить в Дельфы золотое во весь рост изображение — не только мое, но и твое[16].

Сократ. До чего же ты мил, Федр, и воистину ты золотой, если думаешь, будто я утверждаю, что Лисий во всем ошибся и что можно все сказать по-другому. Та-

кое не случается, думаю я, даже с самым скверным писателем. Например, хотя бы то, чего касается это сочинение. Кто же, говоря, что надо больше уступать невлюбленному, чем влюбленному, упустит, по-твоему, похвалу
236 разумности одного и порицание безрассудству другого?
Это ведь неизбежно, и разве тут скажешь иное? Думаю, что такие вещи надо допустить и простить говорящему. В подобных случаях нужно хвалить не изобретение, а изложение; где же [доводы] не так неизбежны и трудно их подыскать, там кроме изложения следует хвалить и изобретение.

Федр. Соглашаюсь с тем, что ты говоришь, потому что, мне кажется, это было тобой сказано правильно.
b Так я и сделаю: позволю тебе исходить из того, что влюбленного скорее можно признать больным, чем невлюбленного; если же в остальном ты скажешь иначе, чем у Лисия, полнее и более ценно, тогда стоять твоему кованому изваянию в Олимпии рядом со священным приношением Кипселидов[17]!

Сократ Ты, Федр, принял всерьез, что я напал на твоего любимца, подтрунивая над тобой, и думаешь, будто я в самом деле попытаюсь равняться с его мудростью и скажу что-нибудь иное, более разнообразное?

Федр. Здесь, дорогой мой, ты попался в ту же ло-
c вушку! Говори как умеешь, больше тебе ничего не остается, иначе нам придется, как в комедиях, заняться тяжким делом препирательств. Поберегись и не заставляй меня повторить твой же прием: «если я, Сократ, не знаю Сократа, то я забыл и самого себя» или «он хотел говорить, но ломался». Сообрази, что мы отсюда не уйдем, прежде чем ты не выскажешь того, что у тебя, как ты выразился, в груди. Мы здесь одни, кругом безлюдье,
d я посильнее и помоложе — по всему этому внемли моим словам и не доводи дела до насилия, говори лучше по доброй воле!

Сократ. Но, милый Федр, не смешно ли, если я, простой человек, стану вдруг наобум состязаться с настоящим творцом!

Федр. Знаешь что? Перестань рисоваться передо мной. У меня, пожалуй, припасено кое-что: стоит мне это сказать, и ты будешь принужден заговорить.

Сократ. Так ни в коем случае не говори!

Федр. Нет, я непременно скажу, и мое слово будет клятвой. Клянусь тебе — но кем, однако? Кем из богов?
e Ну, хочешь, вот этим платаном? Право же, если ты мне

не произнесешь речи перед вот этим самым деревом, я никогда не покажу и не сообщу тебе никакой и ничьей речи!

Сократ. Ох, негодный! Нашел ведь как заставить любителя речей выполнить твое требование!

Федр. Да что с тобой? Почему ты все увертываешься?

Сократ Уже нет, после такой твоей клятвы. Разве я способен отказаться от такого угощения!

Федр. Так начинай. 237

Сократ. Знаешь, что я сделаю?

Федр. Что?

Сократ. Я буду говорить, закрыв лицо, чтобы при взгляде на тебя не сбиваться от стыда и как можно скорее проговорить свою речь.

Федр. Лишь бы ты говорил, а там делай что хочешь.

Первая речь Сократа

Сократ Так вот, сладкоголосые Музы — зовут ли вас так по роду вашего пения или в честь музыкального племени лигуров[18],— «помогите мне» поведать то, к чему принуждает меня этот превосходный юноша, чтобы его друг, и ранее казавшийся ему мудрым, пока- b
зался бы ему теперь таким еще более!

Жил себе мальчик, вернее, подросток, красоты необычайной, и в него были влюблены очень многие. Один из них был лукав: влюбленный не меньше, чем кто другой, он уверил его в том, будто вовсе и не влюблен. И как-то раз, домогаясь своего, он стал убеждать его в этом самом,— будто невлюбленному надо скорее уступить, чем влюбленному. А говорил он вот как:

«Во всяком деле, юноша, надо для правильного его обсуждения начинать с одного и того же: требуется знать, что же именно подвергается обсуждению, иначе неизбежны сплошные ошибки. Большинство людей и не замечает, что не знает сущности того или иного предмета: словно она им уже известна, они не уславливаются о ней в начале рассмотрения; в дальнейшем же его ходе это, естественно, сказывается: они противоречат и сами себе и друг другу. Пусть же с нами не случится то, в чем мы упрекаем других. Раз перед тобой и передо мной стоит вопрос, с кем лучше дружить, с влюбленным или с невлюбленным, нам надо условиться об определении d
того, что такое любовь и в чем ее сила, а затем, имея это в виду и ссылаясь на это, мы займемся рассмотрением, приносит ли она пользу или вред.

Что любовь есть некое влечение, ясно всякому. А что и невлюбленные тоже имеют влечение к красавцам, это мы знаем. Чем же, по-нашему, отличается влюбленный от невлюбленного? Следует обратить внимание, что в каждом из нас есть два каких-то начала, управляющие нами и нас ведущие; мы следуем за ними, куда бы они ни повели; одно из них врожденное, это — влечение к удовольствиям, другое — приобретенное нами мнение относительно нравственного блага и стремления к нему. Эти
e начала в нас иногда согласуются, но бывает, что они находятся в разладе и верх берет то одно, то другое. Когда мнение о благе разумно сказывается в поведении и своею силою берет верх, это называют рассудительно-
238 стью. Влечение же, неразумно направленное на удовольствия и возобладавшее в нас своею властью, называется необузданностью. Впрочем, для необузданности есть много названий, ведь она бывает разной и сложной: тот ее вид, которому доведется стать отличительным, и дает свое название ее обладателю, хотя бы оно было и некрасиво и не стоило бы его носить. Так, пристрастие к еде, взявшее верх над пониманием высшего блага и
b остальными влечениями, будет чревоугодием, и кто им отличается, получает как раз это прозвание. А если кем самовластно правит пристрастие к опьянению, и только оно его и ведет,— понятно, какое прозвище он получит. И в остальных случаях то же самое: название берется от соответствующего влечения, постоянно преобладающего,— это очевидно».

Ради чего все это было сказано, пожалуй, ясно; во всяком случае, сказанное яснее несказанного. Ведь влечение, которое вопреки разуму возобладало над мнением, побуждающим нас к правильному [поведению], и которое свелось к наслаждению красотой, а кроме того, сильно окрепло под влиянием родственных ему влечений к телесной красоте и подчинило себе все поведение человека,— это влечение получило прозвание от своего могущества, вот почему и зовется оно любовью.

Но, милый Федр, не кажется ли тебе, как и мне, что я испытываю какое-то божественное состояние?

Федр. И даже очень, Сократ: вопреки обыкновению, тебя подхватил какой-то поток.

Сократ. Так слушай меня в молчании. В самом
d деле, место это какое-то божественное, так что не удивляйся, если во время своей речи я, возможно, не раз буду

охвачен нимфами — даже и сейчас моя речь звучит как дифирамб[19].

Федр. Ты совершенно прав.

Сократ. Причиной этому, однако, ты. Но слушай остальное — а то как бы это наитие не покинуло меня; впрочем, это зависит от бога, а нам надо в нашей речи снова вернуться к тому мальчику.

Так-то, милый мой! То, что подлежит нашему обсуждению, уже указано и определено. Не упуская этого из
виду, поговорим об остальном: какую пользу или какой e
вред получит, по всей вероятности, от влюбленного и от невлюбленного тот, кто им уступает? Человек, подчиняющийся влечению, раб наслаждения, непременно делает своего любимца таким, каким он ему будет всего приятнее. Кто болен, тому приятно все, что ему не противится, а что сильнее его или ему равно, то ненавистно.
Любящий добровольно не переносит, чтобы его любимец 239
превосходил его или был ему равен, но всегда старается сделать его слабее и беспомощнее. Невежда слабее мудрого, трус — храбреца, неспособный говорить — речистого, тупица — остроумного. Такие или еще большие недостатки в духовном складе любимца, неизбежно ли возникающие или присущие ему от природы, услаждают влюбленного, он даже старается их развить, только бы не лишиться мгновенного наслаждения.

Влюбленный неизбежно ревнив, и, отстраняя своего
любимца от многих других видов общения, притом по- b
лезных, благодаря которым тот всего более бы мог возмужать, он причиняет ему великий вред, но еще несравненно больший, если не дает приобщиться к тому, от чего любимец всего более мог бы стать разумным; а ведь именно такова божественная философия, к которой влюбленный и близко его не подпускает, боясь, как бы тот не стал им пренебрегать. Придумывает он и многое другое, чтобы его любимец ничего не знал и ни на что не глядел, кроме как на него, и этим был бы ему в высшей степени приятен, хотя бы для самого юноши это было и крайне вредно. Значит, попечения и общество человека,
охваченного любовью, никак не могут быть полезными c
для духовного склада юноши.

Вслед за тем надо посмотреть, каково будет состояние тела и уход за ним у того, чьим повелителем станет человек, непременно стремящийся к удовольствию, а не к благу, и мы увидим, что он ищет не юношу крепкого сложения, а неженку, выросшего не на ясном солнце, а

в густой тени, не знакомого с мужскими трудами и су-
хим потом, но знакомого с изысканным, немужествен-
d ным образом жизни, прибегающего к искусственным
прикрасам и уборам за недостатком собственной красоты
и занимающегося всем остальным, что с этим сопряжено.
Это ясно, и не стоит дольше об этом распространяться.
Отметив здесь это главное, перейдем к остальному: ведь
на войне и в других важных случаях подобное тело вну-
шает неприятелю отвагу, а друзьям и самим влюблен-
ным — опасения.

Поскольку это ясно, оставим это в стороне и погово-
e рим лучше о следующем: какую, по-нашему, пользу или
какой вред принесет общение с влюбленным и его попе-
чение достоянию [любимца]? Здесь ясно всякому, а осо-
бенно самому влюбленному, что всего более он желал бы,
чтобы его любимец был лишен самого дорогого, верного
и божественного достояния: он предпочел бы, чтобы тот
лишился отца, матери, родственников и друзей, потому
240 что он считает их всех докучливыми хулителями этой
столь сладостной для него близости. Кто обладает сос-
тоянием — золотом или другим имуществом,— того он
будет считать неподатливым, и, если тот даже поддастся,
он будет думать, что такого нелегко будет удержать.
Поэтому влюбленный неизбежно досадует, если его лю-
бимец обладает состоянием, и радуется, если тот его те-
ряет. Желая как можно дольше пользоваться тем, что
ему сладостно, влюбленный хотел бы, чтобы его любимец
как можно дольше оставался безбрачным, бездетным,
бездомным.

Есть тут и много других дурных сторон, но некий ге-
b ний примешал к большинству из них мимолетное удо-
вольствие. Льстец, например, это страшное чудовище и
великая пагуба, однако природа примешала к лести
какое-то удовольствие, очень тонкое. Можно порицать и
гетеру, ибо и она вредна, и многое другое в подобного
рода существах и занятиях, однако в повседневной жиз-
ни они бывают очень приятны. Влюбленный же для
своего любимца, кроме того что вреден, еще и всего не-
сноснее при каждодневном общении. По старинной
пословице, сверстник радует сверстника[20]. Думаю, что
равенство возраста ведет к равным удовольствиям и
вследствие сходства порождает дружбу. Впрочем, даже
общение со сверстниками вызывает иногда пресыщение;
между тем навязчивость признается тягостной для вся-
кого и во всем. Что же до несходства, так оно чрезвычай-

но велико между влюбленным и его любимцем. Когда
они вместе, старшему не хочется покидать младшего ни
днем, ни ночью: его подстрекает неотступный яростный d
овод, суля все время наслаждения его зрению, слуху,
осязанию; каждым ощущением ощущает он своего люби-
мого, так что с удовольствием готов ему усердно слу-
жить. А в утешение какое удовольствие доставит возлюб-
ленному влюбленный, заставляя того провести с ним
ровно столько же времени? Разве тот не дойдет до край-
ней степени отвращения, видя уже немолодое лицо, от-
цветшее, как и все остальное, о чем неприятно даже
слышать упоминание, не только что быть постоянно вы-
нужденным соприкасаться на деле. И все время над ним
неусыпный надзор, его всячески ото всех стерегут, он
слышит неуместную, преувеличенную похвалу, но точно
так же и упреки, невыносимые и от трезвого, а от пьяно-
го, кроме того что невыносимые, еще и постыдные из-за
своей излишней и неприкрытой откровенности.

Пока кто влюблен, он вреден и надоедлив, когда же
пройдет его влюбленность, он становится вероломным.
Много наобещав, надавав множество клятв и истратив
столько же просьб, он едва-едва мог заставить своего
любимца в чаянии будущих благ терпеть его общество — 241
настолько оно было тому тягостно. Теперь он должен
расплачиваться: вместо влюбленности и неистовства его
властелинами сделались ум и рассудительность, между
тем его любимец, не заметив происшедшей перемены,
требует от него прежней благосклонности, напоминает
все, что было сделано и сказано, и разговаривает с ним
так, словно это все тот же человек. От стыда тот не реша-
ется сказать, что стал другим и что не знает, как выпол-
нить клятвы и обещания, данные им, когда он был под
властью прежнего безрассудства. Теперь к нему верну- b
лись ум и рассудительность, так что он не способен
стать снова похожим на то, чем он был прежде, то есть
стать тем же самым, хотя бы он все еще совершал то же
самое. Вот почему прежний влюбленный вынужден от-
речься и бежать: игральный черепок выпал другой сто-
роной, и влюбленный, сделав крутой поворот, обращает-
ся в бегство. А прежний любимец вынужден, негодуя и
проклиная, преследовать его, не поняв с самого начала,
что никогда не надо уступать влюбленному, который
наверняка безрассуден, но лучше уступать тому, кто не
влюблен, да зато в здравом уме. Иначе придется ему под-
даться человеку неверному, сварливому, завистливому,

противному, вредному для имущества, вредному и для состояния тела, а еще гораздо более вредному для воспитания души, ценнее которого поистине нет ничего ни у людей, ни у богов. Все это надо учесть, мой мальчик, и понимать, что дружба влюбленного возникает не из доброжелательства, но словно ради насыщения пищей:
d как волки ягнят, любят влюбленные мальчиков[21].

Так-то, Федр, позволь больше не занимать тебя моими рассуждениями — на этом я закончу свою речь.

Федр. А я думал, что это только ее половина и что ты столько же скажешь и о невлюбленном — о том, что надо скорее уступать ему, и укажешь на его хорошие стороны. Ты же, Сократ, почему-то остановился.

Сократ. Не заметил ли ты, дорогой мой, что у меня уже зазвучали эпические стихи, а не дифирамбы, хоть я только то и делал, что порицал? Если же я начну хвалить того, другого, что же я, по-твоему, буду делать? Знаешь ли ты, что я буду наверняка вдохновлен нимфами, которым ты не без умысла меня подбросил? Лучше уж я выражу все одним словом: тот, другой, хорош всем тем, что прямо противоположно свойствам, за которые мы порицали первого. Стоит ли об этом долго говорить? Достаточно сказано о них обоих: пусть с моим сказом
242 будет то, чего он заслуживает, а я удаляюсь — перейду на тот берег речки, пока ты не принудил меня к чему-нибудь большему.

Федр. Только не прежде, Сократ, как спадет жара. Разве ты не видишь, что уже наступает полдень, который называют недвижным[22]? Переждем, побеседуем еще о том, что было сказано, а как станет, быть может, прохладнее, мы и пойдем.

Сократ. По части речей ты, Федр, божественный и прямо-таки чудесный человек! Я думаю, что из всех
b речей, появившихся за время твоей жизни, никто не сочинил их больше, чем ты,— либо ты сам произносил их, либо принуждал к этому каким-нибудь образом других; за исключением фиванца Симмия [23], всех остальных ты намного превзошел. Вот и сейчас, кажется, по твоей вине я скажу речь!

Федр. Это еще не объявление войны. Но что за речь и почему?

Сократ. Лишь только собрался я, мой друг, переходить речку, мой гений подал мне обычное знамение,— а оно всегда удерживает меня от того, что я собираюсь сделать: мне будто послышался тотчас же какой-то го-

лос, не разрешавший мне уйти, прежде чем я не искуплю некий свой проступок перед божеством. Я хоть и прорицатель, но довольно неважный, вроде как плохие грамотеи — лишь поскольку это достаточно для меня самого. Так вот, я уже ясно понимаю свой проступок — ведь и душа, друг мой, есть нечто вещее: еще когда я говорил ту свою речь, меня что-то тревожило и я как-то смущался: а вдруг я, по выражению Ивика, нерадение о богах

...сменяю на почесть людскую[24] d

Теперь же я чувствую, в чем мой проступок.

Федр. О чем ты говоришь?

Сократ. Ужасную, Федр, ужасную речь ты и сам принес, и меня вынудил сказать.

Федр. Как так?

Сократ. Нелепую и в чем-то даже нечестивую — а какая речь может быть еще ужаснее?

Федр. Никакая, если только ты прав.

Сократ. Да как же? Разве ты не считаешь Эрота сыном Афродиты и неким богом?

Федр. Действительно, так утверждают.

Сократ. Но не Лисий и не ты в той речи, которую ты произнес моими устами, околдованными тобою. Если же Эрот бог или как-то божествен — а это, конечно, так,— то он вовсе не зло, между тем в обеих речах о нем, которые только что у нас были, он представлен таким. Этим они обе погрешили перед Эротом, вдобавок при их недомыслии в них столько лоску, что хотя в них не утверждалось ничего здравого и истинного, однако они 243
кичливо притязали на значительность, лишь бы провести каких-то людишек и прославиться среди них. Да, мой друг, мне необходимо очиститься. Для погрешающих против священных сказаний есть одно древнее очищение. Гомер его не знал, а Стесихор знал: лишившись зрения за поношение Елены, он не был так недогадлив, как Гомер, но понял причину и, будучи причастен Музам, тотчас же сочинил:

Не верно было слово это,
На корабли ты не всходила,
В Пергам троянский не плыла,— b

а сочинив всю так называемую «Покаянную песнь», он сразу же прозрел [25]. Так вот в этом деле я буду умнее их: прежде чем со мной приключится что-нибудь за поно-

шение Эрота, я попытаюсь пропеть ему покаянную песнь уже с непокрытой головой, а не закрываясь от стыда, как раньше.

Федр. Для меня, Сократ, нет ничего приятнее этих твоих слов.

Сократ. Ты, конечно, понимаешь, добрый мой Федр, насколько бесстыдно были сказаны обе те речи — и моя и та, что ты прочел по свитку. Если бы какому-нибудь благородному человеку, кроткого нрава, влюбленному или в прошлом любившему такого же человека, довелось услышать, как мы утверждали, что влюбленные из-за пустяков проникаются сильной враждой и тогда недоброжелательно относятся к своим любимцам и им вредят, — разве он, по-твоему, не подумал бы, что слышит речи людей, воспитывавшихся где-то среди моряков и не видавших никогда любви свободнорожденно-
d го человека, и разве он согласился бы с нашей хулою Эрота?

Федр. Пожалуй, нет, клянусь Зевсом, Сократ!

Сократ. И вот, устыдившись такого человека и убоявшись самого Эрота, я страстно желаю смыть с себя чистою речью всю эту морскую соленую горечь, заполнившую наш слух. Советую и Лисию как можно скорее написать, что, исходя из тех же побуждений, надо больше угождать влюбленному, чем невлюбленному.

Федр. Поверь, это так и будет. Если ты скажешь похвальное слово влюбленному, я непременно заставлю
e и Лисия в свою очередь написать сочинение о том же самом.

Сократ. Верю, пока ты останешься таким, как теперь.

Федр. Так начинай смелее!

Сократ. А где же у меня тот мальчик, к которому я обращался с речью? Пусть он и это выслушает, а то, не выслушав, он еще поспешит уступить тому, кто его не любит.

Федр. Он возле тебя, совсем близко, всегда, когда ты захочешь.

Вторая речь Сократа

244 Сократ. Так вот, прекрасный юноша, заметь себе: первая речь была речью Федра, сына Питокла, мирринусийца, а то, что я собираюсь сказать, будет речью Стесихора, сына Евфема, гимерейца. Он гласит так:

Неверно было слово это, —

будто при наличии влюбленного следует уступать ско-
рее невлюбленному только из-за того, что влюбленный
впадает в неистовство, а невлюбленный всегда рассу-
дителен. Если бы неистовство было попросту злом, то
это было бы сказано правильно. Между тем величайшие
для нас блага возникают от неистовства, правда,
когда оно уделяется нам как божий дар [26] Прорицатель-
ница в Дельфах и жрицы в Додоне [27] в состоянии неис- b
товства сделали много хорошего для Эллады — и отдель-
ным лицам и всему народу, а будучи в здравом рассуд-
ке,— мало или вовсе ничего. И если мы стали бы гово-
рить о Сивилле [28] и других, кто с помощью божествен-
ного дара прорицания множеством предсказаний многих
направил на верный путь, мы бы потратили много слов
на то, что всякому ясно и так. Но вот на что стоит
сослаться: те из древних, кто устанавливал значения
слов, не считали неистовство (μανία) безобразием или
позором — иначе они не прозвали бы «маническим»
(μανική) то прекраснейшее искусство, посредством ко-
торого можно судить о будущем. Считая его прекрасным,
когда оно проявляется по божественному определению,
они его так и прозвали, а наши современники, по неве-
жеству вставив букву «тау», называют его «мантиче-
ским» (μαντική) [29]. А гадание о будущем, когда люди, на-
ходящиеся в полном рассудке, производят его по птицам
и другим знамениям, в которых, словно нарочно, заклю-
чаются для человеческого ума (οἴησις) и смысл (νοῦς),
и знания (ἱστορία), древние назвали «ойоноистикой»
(οἰονοϊστική), а люди нового времени кратко называют
«ойонистикой» (οἰωνιστική), с омегой ради пышности. d
Так вот, насколько прорицание совершеннее и ценнее
птицегадания — тут и название лучше и само дело,—
настолько же, по свидетельству древних, неистовство,
которое у людей от бога, прекраснее рассудительности,
свойства человеческого.

Избавление от болезней, от крайних бедствий, от
тяготевшего издревле гнева богов бывало найдено бла-
годаря неистовству, появившемуся откуда-то в некото-
рых семействах и дававшему прорицания, кому это
требовалось. Неистовство разрешалось в молитвах богам
и служении им, и человек, охваченный им, удостаивался
очищения и посвящения в таинства, становясь непри-
косновенным на все времена для окружающих зол, осво-
бождение от которых доставалось подлинно неистовым 245
и одержимым.

Третий вид одержимости и неистовства — от Муз, он охватывает нежную и непорочную душу, пробуждает ее, заставляет выражать вакхический восторг в песнопениях и других видах творчества и, украшая несчетное множество деяний предков, воспитывает потомков. Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот еще далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых.

b Вот сколько — и еще больше — могу я привести примеров прекрасного действия неистовства, даруемого богами. Так что не стоит его бояться, и пусть нас не тревожит и не запугивает никакая речь, утверждающая, будто следует предпочитать рассудительного друга тому, кто охвачен порывом. Пусть себе торжествуют победу те, кто докажет к тому же, что не на пользу влюбленному и возлюбленному ниспосылается богами любовь,— нам надлежит доказать, наоборот, что подобное неистовство боги даруют для величайшего счастья. Такому доказательству наши искусники не поверят, зато поверят люди мудрые. Прежде всего надо вникнуть в подлинную природу божественной и человеческой души, рассмотрев ее состояния и действия. Начало же доказательства следующее.

Всякая душа бессмертна [30]. Ведь вечнодвижущееся
бессмертно. А у того, что сообщает движение другому
и приводится в движение другим, это движение прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что
движет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестает и двигаться и служить источником и началом дви-
d жения для всего остального, что движется. Начало же не
имеет возникновения. Из начала необходимо возникает
все возникающее, а само оно ни из чего не возникает.
Если бы начало возникло из чего-либо, оно уже не было
бы началом. Так как оно не имеет возникновения, то, конечно, оно и неуничтожимо. Если бы погибло начало, оно
никогда не могло бы возникнуть из чего-либо, да и
другое из него, так как все должно возникать из начала. Значит, начало движения — это то, что движет само
себя. Оно не может ни погибнуть, ни возникнуть, иначе
e бы все небо и вся Земля, обрушившись, остановились и
уже неоткуда было бы взяться тому, что, придав им движение, привело бы к их новому возникновению.

Раз выяснилось, что бессмертно все движимое самим

собою, всякий без колебания скажет то же самое о сущ-
ности и понятии души. Ведь каждое тело, движимое
извне,— неодушевлено, а движимое изнутри, из самого
себя,— одушевлено, потому что такова природа души.
Если это так и то, что движет само себя, есть не что иное,
как душа, из этого необходимо следует, что душа непо- 246
рождаема и бессмертна.

О ее бессмертии достаточно этого. А об ее идее надо
сказать вот что: какова она — это всячески требует боже-
ственного и пространного изложения, а чему она подоб-
на — это поддается и человеческому, более сжатому; так
мы и будем говорить.

Уподобим душу соединенной силе крылатой парной
упряжки и возничего. У богов и кони и возничие все
благородны и происходят от благородных, а у остальных
они смешанного происхождения. Во-первых, это наш b
повелитель правит упряжкой, а затем, и кони-то у него—
один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней,
а другой конь — его противоположность и предки его —
иные. Неизбежно, что править нами — дело тяжкое и
докучное.

Попробуем сказать и о том, как произошло название
смертного и бессмертного существа. Всякая душа ведает
всем неодушевленным, распространяется же она по все-
му небу, принимая порой разные образы. Будучи совер-
шенной и окрыленной, она парит в вышине и правит c
миром, если же она теряет крылья, то носится, пока не
натолкнется на что-нибудь твердое,— тогда она вселяет-
ся туда, получив земное тело, которое благодаря ее силе
кажется движущимся само собой; а что зовется живым
существом,— все вместе, то есть сопряжение души и те-
ла, получило прозвание смертного.

О бессмертном же нельзя судить лишь по одному это-
му слову. Не видав и мысленно не постигнув в достаточ-
ной мере бога, мы рисуем себе некое бессмертное суще- d
ство, имеющее душу, имеющее и тело, причем они
нераздельны на вечные времена. Впрочем, тут, как
угодно богу, так пусть и будет и так пусть считается.

Мы же коснемся причины утраты крыльев, почему
они отпадают у души. Причина здесь, видимо, такая:
крылу от природы свойственна способность подымать
тяжелое в высоту, туда, где обитает род богов. А изо
всего, что связано с телом, душа больше всего приобщи-
лась к божественному — божественное же прекрасно,
мудро, доблестно и так далее; этим вскармливаются и

взращиваются крылья души, а от всего противоположного — от безобразного, дурного — она чахнет и гибнет.

Великий предводитель на небе, Зевс, на крылатой колеснице едет первым, все упорядочивая и обо всем заботясь. За ним следует воинство богов и гениев,
247 выстроенное в одиннадцать отрядов; одна только Гестия[31] не покидает дома богов, а из остальных все главные боги, что входят в число двенадцати, предводительствуют каждый порученным ему строем.

В пределах неба есть много блаженных зрелищ и путей, которыми движется счастливый род богов; каждый из них свершает свое, а [за ними] следует всегда тот, кто хочет и может,— ведь зависть чужда сонму богов.

Отправляясь на праздничный пир, они поднимаются
b к вершине по краю поднебесного свода, и уже там их колесницы, не теряющие равновесия и хорошо управляемые, легко совершают путь; зато остальные двигаются с трудом, потому что конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле и удручает своего возничего, если тот плохо его вырастил. От этого душе приходится мучиться и крайне напрягаться.

Души, называемые бессмертными, когда достигнут вершины, выходят наружу и останавливаются на небесном хребте; они стоят, небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, что за пределами неба.

Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспоет по достоинству. Она же вот какова (ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине): эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на нее-то и направлен истинный род знания.

d Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев [подлинное] бытие, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самое справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание — не то знание, которому присуще
e возникновение и которое как иное находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии. Насладившись созерцанием всего того, что́ есть подлинное бытие,

душа снова спускается во внутреннюю область неба и приходит домой. По ее возвращении возничий ставит коней к яслям, задает им амброзии и вдобавок поит нектаром.

248 Такова жизнь богов. Что же до остальных душ, то у той, которая всего лучше последовала богу и уподобилась ему, голова возничего поднимается в занебесную область и несется в круговом движении по небесному своду; но ей не дают покоя кони, и она с трудом созерцает бытие. Другая душа то поднимается, то опускается — кони рвут так сильно, что она одно видит, а другое нет. Вслед за ними остальные души жадно стремятся кверху, но это им не под силу, и они носятся по кругу
в глубине, топчут друг друга, напирают, пытаясь опереb
дить одна другую. И вот возникает смятение, борьба, от напряжения их бросает в пот. Возничим с ними не справиться, многие калечатся, у многих часто ломаются крылья. Несмотря на крайние усилия, всем им не достичь созерцания [подлинного] бытия, и, отойдя, они довольствуются мнимым пропитанием.

Но ради чего так стараются узреть поле истины, увидеть, где оно? Да ведь как раз там, на лугах, пастбище для лучшей стороны души, а природа крыла, поднимающего душу, этим и питается. Закон же Адрастеи [32] таков: душа, ставшая спутницей бога и увидевшая хоть частицу истины, будет благополучна вплоть до следующего кругооборота, и, если она в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невредимой. Когда же она не будет в силах сопутствовать и видеть, но, постигнутая какой-нибудь случайностью, исполнится забвения и зла и отяжелеет, а отяжелев, утратит крылья и падет на
землю, тогда есть закон, чтобы при первом рождении не d
вселялась она ни в какое животное. Душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви; вторая за ней — в плод царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья — в плод государственного деятеля, хозяина, добытчика; четвертая — в плод человека, усердно занимающегося упражнением или врачеванием тела; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или человека, причастного к таинствам; шестой пристанет подвизаться в поэзии или другой какой-либо области подражания; седьмой — быть ремесленником или земледельцем; восьмая будет софистом или демагогом; девя-

тая — тираном. Во всех этих призваниях тот, кто проживет, соблюдая справедливость, получит лучшую долю, а кто ее нарушит — худшую.

Но туда, откуда она пришла, никакая душа не возвращается в продолжение десяти тысяч лет — ведь она
249 не окрылится раньше этого срока, за исключением души человека, искренне возлюбившего мудрость или сочетавшего любовь к ней с влюбленностью в юношей: эти души окрыляются за три тысячелетних круговорота, если три раза подряд изберут для себя такой образ жизни, и на трехтысячный год отходят. Остальные же по окончании своей первой жизни подвергаются суду, а после приговора суда одни отбывают наказание, сошедши в подземные темницы, другие же, кого Дике [33] облегчила от груза и подняла в некую область неба, ведут
b жизнь соответственно той, какую они прожили в человеческом образе. На тысячный год и те и другие являются, чтобы получить себе новый удел и выбрать себе вторую жизнь — кто какую захочет. Тут человеческая душа может получить и жизнь животного, а из того животного, что было когда-то человеком, душа может снова вселиться в человека; но душа, никогда не видавшая истины, не примет такого образа, ведь человек должен постигать [ее] в соответствии с идеей, исходящей от
c многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание [34] того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным. И так
d как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, большинство, конечно, станет увещевать его, как помешанного, — ведь его исступленность скрыта от большинства.

Вот к чему пришло все наше рассуждение о четвертом виде неистовства: когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь; но, еще не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу, — это и есть причина
e его неистового состояния. Из всех видов исступленности

эта — наилучшая уже по самому своему происхождению, как для обладающего ею, так и для того, кто ее с ним разделяет. Причастный к такому неистовству любитель прекрасного называется влюбленным. Ведь, как уже сказано, всякая человеческая душа по своей
природе бывала созерцательницей бытия, иначе она не 250
вселилась бы в это живое существо.

Припоминать то, что там, на основании того, что есть здесь, нелегко любой душе: одни лишь короткое время созерцали тогда то, что там; другие, упав сюда, обратились под чужим воздействием к неправде и на свое несчастье забыли все священное, виденное ими раньше. Мало остается таких душ, у которых достаточно сильна память. Они всякий раз, как увидят что-нибудь, подобное тому, что было там, бывают поражены и уже не владеют собой, а что это за состояние, они не знают, потому
что недостаточно в нем разбираются. В здешних подо- b
биях нет вовсе отблеска справедливости, воздержности и всего другого, ценного для души, но, подходя к этим изображениям, кое-кому, пусть и очень немногим, все же удается, хотя и с трудом, разглядеть при помощи наших несовершенных органов, к какому роду относится то, что изображено.

Сияющую красоту можно было видеть тогда, когда мы вместе со счастливым сонмом видели блаженное зрелище, одни — следуя за Зевсом, а другие — за кем-нибудь другим из богов, и приобщались к таинствам, которые можно по праву назвать самыми блаженными и которые мы совершали, будучи сами еще непорочными и не испытавшими зла, ожидавшего нас впоследствии. Допущенные к видениям непорочным, простым, незыблемым и счастливым, мы созерцали их в свете чистом, чистые сами и еще не отмеченные, словно надгробием, той оболочкой, которую мы теперь называем телом и которую не можем сбросить, как улитка — свой домик [35].

Благодаря памяти возникает тоска о том, что было тогда,— вот почему мы сейчас подробно говорили об
этом. Как мы и сказали, красота сияла среди всего, что d
там было; когда же мы пришли сюда, мы стали воспринимать ее сияние всего отчетливее посредством самого отчетливого из чувств нашего тела — зрения, ведь оно самое острое из них. Но разумение недоступно зрению, иначе разумение возбудило бы необычайную любовь, если бы какой-нибудь отчетливый его образ оказался доступен зрению; точно так же и все остальное, что за-

служивает любви. Только одной красоте выпало на долю
e быть наиболее зримой и привлекательной. Человек,
очень давно посвященный в таинства или испорченный,
не слишком сильно стремится отсюда туда, к красоте са-
мой по себе: он видит здесь то, что носит одинаковое
с нею название, так что при взгляде на это он не испы-
тывает благоговения, но, преданный наслаждению, пы-
тается, как четвероногое животное, покрыть и оплодот-
ворить; он не боится наглого обращения и не стыдится
251 гнаться за противоестественным наслаждением. Между
тем человек, только что посвященный в таинства, много
созерцавший тогда все, что там было, при виде божест-
венного лица, хорошо воспроизводящего [ту] красоту
или некую идею тела, сперва испытывает трепет, на него
находит какой-то страх, вроде как было с ним и тогда;
затем он смотрит на него с благоговением, как на бога,
и, если бы не боялся прослыть совсем неистовым, он стал
бы совершать жертвоприношения своему любимцу,
словно кумиру или богу. А сто́ит тому на него взглянуть,
b как он сразу меняется, он как в лихорадке, его
бросает в пот и в необычный жар.

Восприняв глазами истечение красоты [36], он согре-
вается, а этим укрепляется природа крыла: от тепла
размягчается вокруг ростка все, что ранее затвердело от
сухости и мешало росту; благодаря притоку питания,
стержень перьев набухает, и они начинают быстро расти
от корня по всей душе — ведь она вся была искони пер-
c натой. Пока это происходит, душа вся кипит и рвется
наружу. Когда прорезываются зубы, бывает зуд и раз-
дражение в деснах — точно такое же состояние испыты-
вает душа при начале роста крыльев: она вскипает и при
этом испытывает раздражение и зуд, рождая крылья.

Глядя на красоту юноши, она принимает в себя вле-
кущиеся и истекающие оттуда частицы — недаром это
называют влечением [37]: впитывая их, она согревается,
d избавляется от муки и радуется. Когда же она вдалеке от
него, она сохнет: отверстия проходов, по которым про-
биваются перья, ссыхаются, закрываются, и ростки
перьев оказываются взаперти. Запертые внутри вместе
с влечением, они бьются наподобие пульса, трут и колют,
ища себе выхода — каждый росток отдельно для себя, —
так что душа, вся изнутри исколотая, мучается и терза-
ется, но все же, храня память о прекрасном, радуется.

Странность такого смешения ее терзает, в недоуме-
нии она неистовствует, и от исступления не может она

ни спать ночью, ни днем оставаться на одном месте. В тоске бежит она туда, где думает увидеть обладателя красоты. При виде его влечение разливается по ней, и то, что было ранее заперто, раскрывается: для души это передышка, когда прекращаются уколы и муки, в это время вкушает она сладчайшее удовольствие. По доброй 252
воле она никогда от него не откажется, ее красавец для нее дороже всех; тут забывают и о матерях, и о братьях, и о всех приятелях, и потеря — по нерадению — состояния ей также нипочем. Презрев все обычаи и приличия, соблюдением которых щеголяла прежде, она готова рабски служить своему желанному и валяться где попало, лишь бы поближе к нему — ведь помимо благоговения перед обладателем красоты она обрела в нем единственного исцелителя величайших страданий. b

Состояние, о котором у меня речь, прекрасный мой мальчик, люди зовут Эротом, а боги — ты, наверное, улыбнешься новизне прозвания: думаю, это кто-то из гомеридов приводит из отвергаемых песен два стиха об Эроте, причем один из них очень дерзкий и не слишком складный; поют же их так:

Смертные все прозвали его Эротом крылатым,
Боги ж — Птеротом, за то, что расти заставляет он крылья[38].

Этому можно верить, можно и не верить. Как бы то ни c
было, но причина такого состояния влюбленных именно в этом.

Если Эротом охвачен кто-нибудь из спутников Зевса, он в силах нести и более тяжелое бремя этого тезки крыла. Служители же Арея[39], вместе с ним совершавшие кругооборот, бывают склонны к убийству, если их одолел Эрот и они вдруг решат, что их чем-то обижает тот, в кого они влюблены; они готовы принести в жертву и самих себя, и своего любимца. Соответственно обстоит d
дело и с каждым богом: в сонме кого кто был, тот того и почитает и по мере сил подражает ему и в своей жизни, пока еще не испорчен и пока живет здесь в первом своем рождении, и в том, как он ведет себя и общается со своим возлюбленным и с остальными людьми.

Каждый выбирает среди красавцев возлюбленного себе по нраву и, словно это и есть Эрот, делает из него для себя кумира и украшает его, словно для священнодействий. Спутники Зевса ищут Зевсовой души в своем e
возлюбленном: они смотрят, склонен ли он по своей природе быть философом и вождем, и, когда найдут такого,

влюбляются и делают все, чтобы он таким стал. Если
раньше они этим не занимались, то теперь они за это
берутся, собирают сведения откуда только могут и учат-
253 ся сами. Они стремятся выследить и найти в самих себе
природу своего бога и добиваются успеха, так как при-
нуждены пристально в этого бога всматриваться. Стано-
вясь прикосновенными ему при помощи памяти, они
в исступлении воспринимают от него обычаи и нравы,
насколько может человек быть причастен богу. Считая,
что всем этим они обязаны тому, в кого влюблены, они
еще больше его ценят; черпая у Зевса, словно вакханки,
и изливая почерпнутое в душу любимого, они делают его
b как можно более похожим на своего бога. Те же, кто сле-
довал за Герой, ищут юношу царственных свойств и,
найдя такого, ведут себя с ним точно так же.

Спутники Аполлона и любого из богов, идя по стопам
своего бога, ищут юношу с такими же природными за-
датками, как у них самих, и, найдя его, убеждают его
подражать их богу, как это делают они сами. Приучая
любимца к стройности и порядку, они, насколько это
кому по силам, подводят его к занятиям и к идее своего
бога. Они не обнаруживают ни зависти, ни низкой враж-
ды к своему любимцу, но всячески стараются сделать его
c похожим на самих себя и на бога, которого почитают.
Если истинно влюбленные осуществят так, как я говорю,
то́, к чему они усердно стремятся, то их усердие и посвя-
щенность в таинства оказываются прекрасными и
благодетельными для того, кого взял себе в друзья его
неистовый от любви друг. Пленение же избранника
происходит следующим образом.

В начале этой речи мы каждую душу разделили на
три вида: две части ее мы уподобили коням по виду,
d третью — возничему. Пусть и сейчас это будет так. Из
коней, говорим мы, один хорош, а другой нет. А чем хо-
рош один и плох другой, мы не говорили, и об этом надо
сказать сейчас. Так вот, один из них прекрасных ста́тей,
стройный на вид, шея у него высокая, храп с горбинкой,
масть белая, он черноокий, любит почет, но при этом рас-
судителен и совестлив; он друг истинного мнения, его не
надо погонять бичом, можно направлять его одним лишь
e приказанием и словом. А другой — горбатый, тучный,
дурно сложен, шея у него мощная, да короткая, он кур-
носый, черной масти, а глаза светлые, полнокровный,
друг наглости и похвальбы, от косм вокруг ушей о̑н глу-
хой и еле повинуется бичу и стрекалам.

Когда перед взором возничего предстает нечто достойное любви, чувство горячит ему всю душу и его терзают зуд и жала возбуждения, тот конь, что послушен 254
возничему, одолеваемый своей обычной стыдливостью, сдерживает свой бег, чтобы не наскочить на любимого. А другого коня возничему уже не свернуть ни стрекалом, ни бичом: он вскачь несется изо всех сил. С ним мучение и его сотоварищу по упряжке, и возничему, он принуждает их приступить к любимцу с намеками на соблазнительность любовных утех. Оба они сперва сопротивляются, негодуя, потому что их принуждают к b
ужасным и беззаконным делам. В конце же концов, так как беде нет предела, они подаются туда, куда он их тянет, уступают и соглашаются выполнить его веления.

Вот они уже близко от любимого и видят его сверкающий взор. При взгляде на него память возничего несется к природе красоты и снова видит ее, воздвигшуюся вместе с рассудительностью на чистом и священном престоле, а увидев, устрашается, от благоговейного стыда падает навзничь и тем самым неизбежно натягивает c
вожжи так сильно, что оба коня заваливаются назад — один охотно, так как он не противится, но другой, наглый, — совсем против воли. Отпрянув назад, один конь от стыда и потрясения в душе обливается потом, а другой, чуть стихнет боль от узды и падения, едва переведя дух, начинает в гневе браниться, поносить и возничего, и сотоварища по упряжке за то, что те из трусости и по отсутствию мужества покинули строй вопреки уговору. И снова он принуждает их подойти против воли и с тру- d
дом уступает их просьбам отложить это до другого раза.

С наступлением назначенного срока он напоминает им об этом, а они делают вид, будто забыли. Он пускает в ход силу, ржет, тащит, принуждая приступить к любимцу с теми же речами. Чуть только они приблизятся к нему, он изгибается, вытягивает хвост и, закусив удила, бесстыдно тянет вперед.

Возничий, еще более испытывая прежнее состояние, откидывается назад, словно от бегового барьера, изо всех сил натягивает узду между зубами наглого коня, в кровь ранит ему злоречивый его язык и челюсти, пригнетая его голени и бедра к земле и причиняя ему боль. После того как дурной конь часто испытает это же самое и отбросит наглость, он смиренно следует намерениям своего возничего и при виде красавца погибает от страха. Тогда и получается, что душа влюбленного следует за любимцем

255 со стыдом и боязнью. Тот, кто не прикидывается влюбленным, а подлинно это переживает, чтит его всячески как богоравного. Да и сам юноша по своей природе — друг почитателю. Если раньше его осуждали его школьные товарищи или еще кто-нибудь, говоря, что постыдно сближаться с влюбленным, и потому он отталкивал влюбленного, то с течением времени юный возраст и
b неизбежность приведут его к этому общению. Ведь нет такого определения судьбы, чтоб дурной дурному был другом, а хороший хорошему — нет. Когда юноша допустит к себе влюбленного, вступит с ним в разговор и общение, близко увидит его благосклонность, он бывает поражен: он замечает, что дружба всех других его друзей и близких, вместе взятых, ничего не значит в сравнении с его боговдохновенным другом. Он постепенно сближается с влюбленным, соприкасаясь с ним в гимна-
c сиях и в других собраниях, и тогда поток того истечения, которое Зевс, влюбленный в Ганимеда[40], назвал влечением, обильно изливаясь на влюбленного, частью проникает в него, а частью, когда он уже переполнен, вытекает наружу. Как дуновение или звук, отраженные гладкой и твердой поверхностью, снова несутся туда, откуда они исходили, так и поток красоты снова возвращается в красавца чрез очи, то есть тем путем, по которому ему свой-
d ственно проникать в душу, теперь уже окрыленную; он орошает проходы крыльев, вызывает их рост и наполняет любовью душу возлюбленного.

Он любит, но не знает, что именно. Он не понимает своего состояния и не умеет его выразить; наподобие заразившегося от другого глазной болезнью, он не может найти ее причину — от него утаилось, что во влюбленном, словно в зеркале, он видит самого себя; когда тот здесь, у возлюбленного, как и у него самого, утихает боль, когда его нет, возлюбленный тоскует по влюбленному так же, как тот по нему: у юноши это всего лишь
e подобие, отображение любви, называет же он это, да и считает, не любовью, а дружбой. Как и у влюбленного, у него тоже возникает желание — только более слабое — видеть, прикасаться, целовать, лежать вместе, и в скором времени он, естественно, так и поступает. Когда они лежат вместе, безудержный конь влюбленного находит, что сказать возничему, и просит хоть малого наслажде-
256 ния в награду за множество мук. Зато конь любимца не находит, что сказать; в волнении и смущении обнимает тот влюбленного, целует, ласкает его, как самого пре-

данного друга, а когда они лягут вместе, он не способен отказать влюбленному в его доле наслаждения, если тот об этом попросит. Но товарищ по упряжке вместе с возничим снова противятся этому, стыдясь и убеждая.

Если победят лучшие духовные задатки человека, его склонность к порядку в жизни и к философии, то влюбленный и его любимец блаженно проводят здешнюю жизнь в единомыслии, владея собой и не нарушая скромности, поработив то, из-за чего возникает испорченность души, и дав свободу тому, что ведет к добродетели. После смерти, став крылатыми и легкими, они одерживают победу в одном из трех поистине олимпийских состязаний [41], а большего блага не может дать человеку ни человеческий здравый смысл, ни божественное неистовство.

Если же они будут вести более грубую жизнь, чуждую философии и исполненную честолюбия, тогда, возможно, их безудержные кони, застав души врасплох — в минуту ли опьянения или просто беззаботности,— сведут их вместе и заставят их выбрать и свершить то, что превозносится большинством как самый блаженный удел. А свершив это, они и впредь будут к этому прибегать, хотя и нечасто, потому что это не согласуется с их общим духовным складом. Они тоже дружны, хотя и не так, как те, первые, и не расстаются не только пока влюблены, но и тогда, когда это пройдет, считая, что, раз они дали друг другу величайшие клятвы в верности, их уже нельзя нарушать и идти на ссору. При кончине они, хотя и бескрылые, покидают тело, уже полные стремления окрылиться, так что они тоже получают немалую награду за свое любовное неистовство. Ведь нет такого закона, чтобы сходили во мрак и странствовали под землей те, кто уже вступил на путь поднебесного странствия,— напротив, им назначена светлая жизнь и дано быть счастливыми, вместе странствовать и благодаря любви стать одинаково окрыленными, когда придет срок [42].

Вот сколько божественных даров даст тебе, мой мальчик, дружба влюбленного. А близость с человеком, в тебя не влюбленным, разбавленная здравым смыслом смертных, руководствующаяся расчетливостью смертных, порождающая в душе милого низменный образ мыслей, восхваляемый большинством как добродетель, приведет только к тому, что душа будет девять тысяч лет бессмысленно слоняться по земле и под землей.

Вот, милый Эрот, дар тебе и возмещение: прекраснейшая и наилучшая покаянная песнь[43] — в меру наших сил. Это из-за Федра пришлось ее пропеть, да еще в особо поэтических выражениях. Если ты прощаешь мне прежнюю речь и тебе приятна эта, будь благосклонен и милостив: не отнимай у меня и не губи в гневе дарованное тобой же искусство любви. Дай, чтоб я стал дороже
b красавцам, чем до сих пор. Если в прежней речи мы с Федром сказали что-нибудь тебе не созвучное, вини в этом Лисия: он отец той речи. Отврати его от таких речей, обрати его к философии, как уже обратился к ней его брат Полемарх[44], чтобы этот поклонник Лисия не колебался более, как сейчас, но посвятил бы всю свою жизнь Эроту и философским речам!

Федр. Я молюсь вместе с тобой, Сократ: раз так
c для нас лучше, пусть так и сбудется! А речи твоей я уже давно удивляюсь — насколько красивее она у тебя вышла, чем первая. Я даже опасаюсь, как бы Лисий не показался мне мелким, если бы он пожелал противопоставить ей какую-нибудь другую речь. Да и в самом деле, удивительный ты человек, недавно один из наших государственных мужей бранил Лисия и попрекал, а ругая, все время называл его сочинителем речей[45]. Быть может, Лисий из самолюбия воздержится теперь у нас от писательства.

Теория красноречия на основе учения о душе

Сократ. Ох, юноша, смешные вещи ты говоришь!
d Ты совсем ошибаешься насчет твоего приятеля, если думаешь, что он так пуглив. По-твоему, и тот, кто его бранил, действительно высказывал порицание?

Федр. Так казалось, Сократ. Ты и сам знаешь, что люди влиятельные и почитаемые в городе стесняются писать речи и оставлять после себя сочинения, боясь, как бы молва не назвала их потом софистами.

Сократ. Ты забыл, Федр, что сладостная излучина
e получила свое название от большой излучины на Ниле[46]. Кроме этой излучины ты не замечаешь и того, что как раз государственные мужи, много о себе воображающие, особенно любят писать речи и оставлять после себя сочинения. Написав какую-нибудь речь, они так ценят тех, кто ее одобряет, что на первом месте упоминают, кто и в каком случае их одобрил.

Федр. Как ты говоришь, не понимаю?

258 Сократ. Разве ты не знаешь, что в начале каждого

государственного постановления указывается прежде всего, кто его одобрил?

Федр. То есть?

Сократ. «Постановил» — так ведь говорится — «совет», или «народ», или они оба; «такой-то внес предложение» — здесь составитель речи с большой важностью и похвалой называет свою собственную особу, затем он переходит к изложению, выставляя напоказ перед теми, кто его одобрил, свою мудрость, причем иногда его сочинение получается чрезвычайно пространным. Это ли, по-твоему, не записанная речь?

Федр. Да, конечно. b

Сократ. И вот, если его предложение будет принято, творец речи уходит из театра, радуясь[47]. Если же оно будет отвергнуто, если он потерпит неудачу в сочинении речей, и его речь не будет достойна записи, тогда горюет и он сам и его приятели.

Федр. Конечно.

Сократ. Очевидно, они не презирают этого занятия, но, напротив, восхищаются им.

Федр. И даже очень.

Сократ. А если появится такой способный оратор или царь, что, обладая могуществом Ликурга, Солона, c
или Дария[48], обессмертит себя в государстве и как составитель речей? Разве не будет он сам себя считать богоравным еще при жизни? И разве не будет то же считать и потомство, взирая на его сочинения?

Федр. Конечно.

Сократ. Так, по-твоему, кто-либо из таких людей, как бы неприятен ему ни был Лисий, стал бы порицать его за то, что он пишет?

Федр. Из твоих слов вытекает, что это невероятно, иначе вышло бы, что он порицает то, к чему сам стремится.

Сократ. Значит, всякому ясно, что писать речи d
само по себе не постыдно (αἰσχρόν).

Федр. А что же тогда постыдно?

Сократ. По-моему, постыдно говорить и писать не так, как следует, а безобразно (αἰσχρῶς) и злонамеренно.

Федр. Это ясно.

Сократ. Какой же есть способ писать хорошо или, напротив, нехорошо? Надо ли нам, Федр, расспросить об этом Лисия или кого другого, кто когда-либо писал или будет писать, — все равно, сочинит ли он что-нибудь об общественных делах или частных, в стихах ли, как

поэт, или без размера, как любой из нас?

Ф е д р. Ты спрашиваешь, надо ли? Да для чего же, по правде говоря, и жить, как не для удовольствий такого рода? Ведь не для тех же удовольствий, которым должно предшествовать страдание,— иначе их и не ощутишь, как это бывает чуть ли не со всеми телесными удовольствиями (потому-то их по справедливости и называют рабскими).

С о к р а т. Досуг у нас, правда, есть. К тому же цика-
259 ды над нашей головой поют, разговаривают между собой, как это обычно в самый зной, да, по-моему, они и смотрят на нас. Если они увидят, что и мы, подобно большинству, не ведем беседы в полдень, а по лености мысли дремлем, убаюканные ими, то справедливо осмеют нас, думая, что это какие-то рабы пришли к ним в убежище и, словно овцы в полдень, спят у родника. Если же они увидят, что мы, беседуя, не поддаемся их очарованию и плывем
b мимо них, словно мимо сирен[49], они, в восхищении, пожалуй, уделят нам тот почетный дар, который получили от богов для раздачи людям.

Ф е д р. Что же такое они получили? Я, по-видимому, и не слыхал об этом.

С о к р а т. Не годится человеку, любящему Муз[50], даже и не слыхать об этом! По преданию, цикады[51] некогда были людьми, еще до рождения Муз. А когда родились Музы и появилось пение, некоторые из тогдашних людей пришли в такой восторг от этого удовольствия,
c что среди песен они забывали о пище и питье и в самозабвении умирали. От них после и пошла порода цикад: те получили такой дар от Муз, что, родившись, не нуждаются в пище, но сразу же, без пищи и питья, начинают петь, пока не умрут, а затем идут к Музам известить их, кто из земных людей какую из них почитает. Известив Терпсихору о тех, кто почтил ее в хороводах, они сниски-
d вают к ним у нее расположение; у Эрато — к тем, кто почтил ее в любовных песнях, и то же с остальными Музами, соответственно виду почитания каждой из них. Самую старшую из Муз — Каллиопу — и следующую за ней — Уранию — они извещают о людях, посвятивших свою жизнь философии и почитающих то, чем ведают эти Музы. Ведь среди Муз эти две больше всех причастны небу и учениям, божественным и человеческим, потому их голос всего прекраснее. Значит, по многим причинам нам с тобой надо беседовать, а не спать в полдень.

Федр. Конечно, будем беседовать.

Сократ. Стало быть, нам предстоит рассмотреть, как мы только что и собирались сделать, от чего это зависит — говорить и писать хорошо или нехорошо.

Федр. Очевидно.

Сократ. Чтобы речь вышла хорошей, прекрасной, разве разум оратора не должен постичь истину того, о чем он собирается говорить?

Федр. Об этом, милый Сократ, я так слышал: тому,
кто намеревается стать оратором, нет необходимости 260
понимать, что́ действительно справедливо,— достаточно знать то, что́ кажется справедливым большинству, которое будет судить. То же самое касается и того, что в самом деле хорошо и прекрасно,— достаточно знать, что́ таковым представляется. Именно так можно убедить, а не с помощью истины.

Сократ. «Мысль не презренная»[52], Федр, раз так говорят умные люди, но надо рассмотреть, есть ли в ней смысл. Поэтому нельзя оставить без внимания то, что ты сейчас сказал.

Федр. Ты прав.

Сократ. Рассмотрим это следующим образом.

Федр. Каким?

Сократ. Например, я убеждал бы тебя приобрести b
коня, чтобы сражаться с неприятелем, причем мы с тобой оба не знали бы, что такое конь, да и о тебе я знал бы лишь то, что Федр считает конем ручное животное с большими ушами...

Федр. Это было бы смешно, Сократ.

Сократ. Пока еще нет, но так было бы, если бы я стал всерьез тебя убеждать, сочинив похвальное слово ослу, называя его конем, что непременно стоит завести эту скотинку не только дома, но и в походе, так как она
пригодится в битве, для перевоза клади и еще многого c
другого.

Федр. Вот это было бы совсем смешно!

Сократ. А разве не лучше то, что смешно да мило, чем то, что страшно и враждебно?

Федр. Это очевидно.

Сократ. Так вот, когда оратор, не знающий, что такое добро, а что — зло, выступит перед такими же несведущими гражданами с целью их убедить, причем будет расхваливать не тень осла[53], выдавая его за коня, но зло, выдавая его за добро, и, учтя мнения толпы, убедит ее сделать что-нибудь плохое вместо хорошего, ка-

d кие, по-твоему, плоды принесет впоследствии посев его красноречия?

Федр. Не очень-то подходящие.

Сократ. Впрочем, друг мой, не слишком ли резко мы нападаем на ораторское искусство? Оно, пожалуй, возразило бы нам: «Что за вздор вы несете, странные вы люди! Никого, кто не знает истины, я не принуждаю учиться говорить, напротив,— если мой совет что-нибудь значит,— пусть лишь обладающий истиной приступает затем ко мне. Я притязаю вот на что: даже знающий истину не найдет помимо меня средства искусно убеждать».

Федр. Разве не было бы оно право, говоря так?

Сократ. Согласен, если подходящие к случаю доказательства подтвердят, что оно — искусство. Мне сдается, будто я слышу, как некоторые из них подходят сюда и свидетельствуют, что красноречие не искусство, а далекий от него навык. Подлинного искусства речи, сказал лаконец, нельзя достичь без познания истины, да и никогда это не станет возможным[54].

261 Федр. Эти доказательства[55] необходимы, Сократ. Приведи их сюда и допроси: что и как они утверждают?

Сократ. Придите же сюда, благородные создания, и убедите Федра, отца прекрасных детей, что, если он окажется недостаточно искушен в философии, он никогда не будет способен о чем-либо говорить. Пусть Федр отвечает вам.

Федр. Спрашивайте.

Сократ. Искусство красноречия[56] не есть ли вообще умение увлекать души словами, не только в судах и других общественных собраниях, но и в частном быту? Идет ли речь о мелочах или о крупных делах,— оно все то же, и, к чему бы его ни применять правильно —
b к важным ли делам или к незначительным,— оно от этого не становится ни более, ни менее ценным. Или ты об этом слышал не так?

Федр. Клянусь Зевсом, не совсем так. Говорят и пишут искусно прежде всего для тяжб, говорят искусно и в народном собрании. А о большем я не слыхал.

Сократ. Значит, ты слышал только о наставлениях в красноречии, которые написали в Илионе Нестор и Одиссей, чтобы занять свой досуг, а о наставлениях Паламеда[57] ты не слыхал?

Федр. Да я, клянусь Зевсом, и о наставлениях Нестора не слыхал, если только ты не сделаешь из Горгия

какого-то Нестора, а Одиссея — из какого-нибудь Фрасимаха и Феодора[58].

Сократ. Может быть. Но оставим их. Скажи мне, что делают на суде тяжущиеся стороны? Не спорят ли они, или назвать это как-то иначе?

Федр. Нет, именно так.

Сократ. Спорят о том, что справедливо и что несправедливо?

Федр. Да.

Сократ. И тот, кто делает это искусно, сумеет представить одно и то же дело одним и тем же слушателям то справедливым, то, если захочет, несправед- d
ливым?

Федр. И что же?

Сократ. Да и в народном собрании одно и то же покажется гражданам иногда хорошим, а иногда наоборот.

Федр. Это так.

Сократ. Разве мы не знаем, как искусно говорит элейский Паламед[59]: его слушателям одно и то же представляется подобным и неподобным, единым и множественным, покоящимся и несущимся.

Федр. Да, конечно.

Сократ. Следовательно, искусство спора применяется не только на суде и в народном собрании, но, по-видимому, это какое-то единое искусство,— если уж оно искусство,— одинаково применимое ко всему, о чем бы ни шла речь; при его помощи любой сумеет уподобить все, что только можно, всему, что только можно, и вывести на чистую воду другого с его туманными уподоблениями.

Федр. Как, как ты говоришь?

Сократ. Тем, кто доискивается, можно, по-моему, разъяснить это так: обмануться легче при большой или при малой разнице между вещами?

Федр. При малой. 262

Сократ. Переход к противоположности разве не будет менее заметен, если его совершать постепенно, чем если резко?

Федр. Как же иначе?

Сократ. Значит, кто собирается обмануть другого, не обманываясь сам, тот должен досконально знать подобие и неподобие всего существующего.

Федр. Это необходимо.

Сократ. А может ли тот, кто ни об одной вещи не

знает истины, различить сходство непознанной вещи с другими вещами, будь оно малым или большим?

b Федр. Это невозможно.

Сократ. Значит, ясно: у тех, кто имеет неверные мнения о существующем и поддается обману, причина их беды — какое-то подобие между вещами.

Федр. Да, так бывает.

Сократ. Может ли быть, чтобы тот, кто всякий раз уводит от бытия к его противоположности, сумел искусно делать постепенные переходы на основании подобия между вещами? И сам он избежит ли ошибки, раз он не знает, что такое та или иная вещь из существующих?

Федр. Этого никак не может быть.

Сократ. Значит, друг мой, кто не знает истины, а гоняется за мнениями, у того искусство речи будет, видимо, смешным и неискусным.

Федр. Пожалуй, так.

Сократ. Хочешь посмотреть, что в речи Лисия, которую ты сюда принес, и в тех речах, которые мы с тобой здесь произнесли, было, по нашему слову, неискусным и что искусным?

Федр. С превеликой охотой; а то мы сейчас говорим как-то голословно, без достаточных примеров.

Сократ. Видимо, это просто случайность, что обе
d речи являют пример того, как человек хотя и знает истину, но может, забавляясь в речах, завлечь своих слушателей. Я, Федр, виню в этом здешних богов. А может быть, и эти провозвестники Муз, певцы над нашей головой, вдохнули в нас этот дар — ведь я-то, по крайней мере, вовсе не причастен к искусству речи.

Федр. Пусть это так, как ты говоришь, но только поясни свою мысль.

Сократ. Ну-ка, прочти мне начало речи Лисия.

Федр. «О моих намерениях ты знаешь, слышал уже и о том, что я считаю для нас с тобой полезным, если они осуществятся. Думаю, не будет препятствием для моей просьбы то обстоятельство, что я в тебя не влюблен: влюбленные раскаиваются потом...»

Сократ. Погоди. Ведь мы хотели указать, в чем Лисий допускает погрешность и что он делает неискусно, — не так ли?

263 Федр. Да.

Сократ. Не ясно ли всякому, что кое с чем из этого мы согласны, а кое-что нас возмущает?

Федр. Кажется, я улавливаю твою мысль, но говори яснее

Сократ. Когда кто-нибудь назовет железо или серебро, разве мы не мыслим все одно и то же?

Федр. Конечно, одно и то же.

Сократ. А если кто назовет справедливость и благо? Разве не толкует их всякий по-своему, и разве мы тут не расходимся друг с другом и сами с собой?

Федр. И даже очень.

Сократ. Значит, кое в чем мы согласны, а кое в чем b
и нет.

Федр. Да, так.

Сократ. В чем же нас легче обмануть и где красноречие имеет бо́льшую силу?

Федр. Видно, там, где мы блуждаем без дороги.

Сократ. Значит, тот, кто намерен заняться ораторским искусством, должен прежде всего произвести правильное разделение и уловить, в чем признак каждой его разновидности — и той, где большинство неизбежно блуждает, и той, где этого нет.

Федр. Прекрасную его разновидность, Сократ, постиг бы тот, кто уловил бы это!

Сократ. Затем, думаю я, в каждом отдельном случае он не должен упускать из виду, но, напротив, как можно острее чувствовать, к какому роду относится то, о чем он собирается говорить.

Федр. Конечно.

Сократ. Так что же? Отнесем ли мы любовь к тем предметам, относительно которых есть разногласия, или нет?

Федр. Да еще какие разногласия! Иначе как бы, по-твоему, тебе удалось высказать о ней все то, что ты только что наговорил: она — пагуба и для влюбленного и для того, кого он любит, а с другой стороны, она — величайшее благо.

Сократ. Ты совершенно прав. Но скажи еще вот d
что: я из-за своего восторженного состояния не совсем помню, дал ли я определение любви в начале моей речи?

Федр. Клянусь Зевсом, да, и притом поразительно удачное.

Сократ. То-то же! Насколько же, по этим твоим словам, нимфы, дочери Ахелоя, и Пан[60], сын Гермеса, искуснее в речах, чем Лисий, сын Кефала! Или я ошибаюсь, или Лисий в начале своей любовной речи заставил нас принять Эрота за одно из проявлений бытия —

e правда, такое, как ему самому было угодно,— и на этом построил всю свою речь до конца. Хочешь, мы еще раз прочтем ее начало?

Федр. Если тебе угодно. Однако там нет того, что ты ищешь.

Сократ. Прочти, чтобы мне услышать его самого.

Федр. «О моих намерениях ты знаешь, слышал уже и о том, что я считаю для нас с тобой полезным, если
264 они осуществятся. Думаю, не будет препятствием для моей просьбы то обстоятельство, что я в тебя не влюблен: влюбленные раскаиваются потом в своем хорошем отношении, когда проходит их страсть».

Сократ. У него, видно, совсем нет того, что мы ищем. Он стремится к тому, чтобы его рассуждение плыло не с начала, а с конца, на спине назад. Он начинает с того, чем кончил бы влюбленный свое объяснение с любимцем. Или я не прав, милый ты мой Федр?

b Федр. Действительно, Сократ, то, о чем он здесь говорит, это — заключение речи.

Сократ. А остальное? Не кажется ли, что все в этой речи набросано как попало? Разве очевидно, что именно сказанное во-вторых, а не другие высказывания должно непременно занимать второе место? Мне, как невежде, показалось, что этот писатель отважно высказывал все, что ему приходило в голову. Усматриваешь ли ты какую-нибудь необходимость для сочинителей располагать все в такой последовательности, как у Лисия?

Федр. Ты слишком любезен, если думаешь, что я
c способен так тщательно разобрать все особенности его сочинения.

Сократ. Но по крайней мере вот что ты мог бы сказать: всякая речь должна быть составлена, словно живое существо,— у нее должно быть тело с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг другу и соответствовать целому.

Федр. Как же иначе?

Сократ. Вот и рассмотри, так ли обстоит с речью твоего приятеля или иначе. Ты найдешь, что она ничем не отличается от надписи, которая, как рассказывают, была на гробнице фригийца Мидаса[61].

d Федр. А какая это надпись и что в ней особенного?

Сократ. Она вот какова:

Медная девушка я, на гробнице Мидаса покоюсь.
Воды доколе текут и пышно древа расцветают,

Я безотлучно пребуду на сей многослезной могиле,
Мимо идущим вещáя, что здесь Мидас похоронен.

Ты, я думаю, заметил, что тут все равно, какой стих e
читать первым, какой последним.

Федр. Ты высмеиваешь нашу речь, Сократ?

Сократ. Так оставим ее, чтобы тебя не сердить, хотя, по-моему, в ней есть много примеров, на которые было бы полезно обратить внимание, но пытаться подражать им не очень-то стоит. Перейдем к другим речам. В них было, мне кажется, нечто такое, к чему следует присмотреться тем, кто хочет исследовать красноречие.

Федр. Что ты имеешь в виду? 265

Сократ. Эти две речи были противоположны друг другу. В одной утверждалось, что следует угождать влюбленному, в другой — что невлюбленному.

Федр. И очень решительно утверждалось.

Сократ. Я думал, ты скажешь «неистово» — это было бы правдой, как раз этого я и добивался: ведь мы утверждали, что любовь есть некое неистовство. Не так ли?

Федр. Да.

Сократ. А неистовство бывает двух видов: одно — следствие человеческих заболеваний, другое же — божественного отклонения от того, что обычно принято.

Федр. Конечно, так. b

Сократ. Божественное неистовство, исходящее от четырех богов, мы разделили на четыре части: вдохновенное прорицание мы возвели к Аполлону, посвящение в таинства — к Дионису, творческое неистовство — к Музам, четвертую же часть к Афродите и Эроту — и утверждали, что любовное неистовство всех лучше. Не знаю, как мы изобразили любовное состояние: быть может, мы коснулись чего-то истинного, а возможно, и уклонились в сторону, но, добавив не столь уж неубедительное рассуждение, мы с должным благоговением прославили в сказочном гимне моего и твоего, Федр, c
владыку Эрота, покровителя прекрасных юношей.

Федр. Слушать мне было наслаждение!

Сократ. Одно постараемся из этого понять — как могло наше рассуждение от порицания перейти к похвале.

Федр. Как же это, по-твоему?

Сократ. Мне кажется, все было там в сущности только шуткой, кроме одного: все, что мы там случайно

d наговорили,— двух видов, и суметь искусно применить их возможности было бы для всякого благодарной задачей.

Федр. Какие это виды?

Сократ. Первый — это способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения. Так поступили мы только что, говоря об Эроте: сперва определили, что он такое, а затем, худо ли, хорошо ли, стали рассуждать; поэтому-то наше рассуждение вышло ясным и не противоречило само себе.

Федр. А что ты называешь другим видом, Сократ?

Сократ. Второй вид — это, наоборот, способность разделять всё на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них, как это бывает у дурных поваров: так, в обеих наших недавних речах мы отнесли неразумную часть души к какому-то одному общему виду. Подобно тому как в едином от при-
266 роды человеческом теле имеется две одноимённые части, лишь с обозначением «левая» или «правая», так обстоит дело и с состоянием безумия, которое обе наши речи признали составляющим в нас от природы единый вид, но одна речь выделила из него часть, обращенную налево, и не остановилась на этом делении, пока не нашла там некую так называемую левую любовь, которую вполне справедливо и осудила; другая же наша речь ведет нас к правой части неистовства, одноименной с первой, и находит там некую божественную любовь, которой отдает
b предпочтение, и восхваляет ее как причину величайших для нас благ.

Федр. Ты говоришь в высшей степени верно.

Сократ. Я, Федр, и сам поклонник такого различения и обобщения — это помогает мне рассуждать и мыслить. И если я замечаю в другом природную способность охватывать взглядом единое и множественное, я гоняюсь

Следом за ним по пятам, как за богом[62].

Правильно ли или нет я обращаюсь к тем, кто это может
c делать, знает бог, а называю я их и посейчас диалектиками[63]. Но скажи, как назвать тех, кто учился у тебя и у Лисия? Или это как раз и есть то искусство речи, пользуясь которым Фрасимах и прочие и сами стали премуд-

рыми в речах, и делают такими всех, кто только пожелает приносить им дары, словно царям?

Федр. Люди они, правда, царственные, однако в том, о чем ты спрашиваешь, несведущие. Но мне кажется, ты правильно назвал этот вид диалектическим; а вот тот, что касается красноречия, по-моему, все еще от нас ускользает.

Сократ. Как ты говоришь? Может существовать d
нечто прекрасное и помимо диалектики, которое тоже относится к искусству? Во всяком случае ни мне, ни тебе нельзя этим пренебрегать и надо поговорить о том, что́ это такое — я имею в виду красноречие.

Федр. Об этом очень много говорится, Сократ, в книгах, написанных об искусстве речи.

Сократ. Хорошо, что ты напомнил. По-моему, на первом месте, в начале речи, должно быть вступление. Ведь это ты считаешь, не правда ли, тонкостями искусства?

Федр. Да.

Сократ. На втором месте — изложение и свидетельства, на третьем месте — доказательства, на четвертом — правдоподобные выводы. А настоящий Дедал речей, тот, что родом из Виза́нтия[64], называет еще подтверждение и добавочное подтверждение.

Федр. Ты говоришь о славном Феодоре?

Сократ. Конечно. И еще, утверждает он, надо при- 267
менять опровержение и добавочное опровержение как при обвинении, так и при защите. А прекраснейшему Евену с Пароса[65] разве мы не отведем видного места? Он первый изобрел побочное объяснение и косвенную похвалу. Говорят, он, чтобы легче было запомнить, изложил свои косвенные порицания в стихах — такой искусник!

Тисий[66] же и Горгий пусть спокойно спят: им привиделось, будто вместо истины надо больше почитать правдоподобие; силою своего слова они заставляют малое казаться большим, а большое — малым, новое пред- b
ставляют древним, а древнее — новым, по любому поводу у них наготове то сжатые, то беспредельно пространные речи. Услышав как-то об этом от меня, Продик рассмеялся и сказал, что лишь он один отыскал, в чем состоит искусство речей: они не должны быть ни длинными, ни краткими, но в меру.

Федр. Ты всех умнее, Продик[67]!

Сократ. А о Гиппии[68] не будем говорить? Я думаю,

что одного с ним взгляда был бы и наш гость из Элеи.

Федр. Наверно.

Сократ. А что нам сказать о словотворчестве По-
c ла — о его удвоениях, изречениях и образных выражениях, обо всех этих словесах Ликимния[69], подаренных Полу для благозвучия?

Федр. А у Протагора[70], Сократ, разве не было чего-нибудь в этом же роде?

Сократ. Какое-то учение о правильности речи, дитя мое, и много еще хороших вещей. Но в жалобно-стонущих речах о старости и нужде всех одолели, по-моему, искусство и мощь халкедонца[71]. Он умеет и вы-
d звать гнев толпы, и снова своими чарами укротить разгневанных — так он уверяет. Потому-то он так силен, когда требуется оклеветать или опровергнуть клевету.

Что же касается заключительной части речей, то у всех, видимо, одно мнение, только одни называют ее сжатым повторением, а другие иначе.

Федр. Ты говоришь, что под конец нужно в главных чертах напомнить слушателям обо всем сказанном?

Сократ. Да, по-моему, так; но не можешь ли ты добавить еще что-нибудь об искусстве красноречия?

Федр. Мелочи, о них не стоит говорить.

268 Сократ. Оставим в стороне мелочи. Лучше вот что рассмотрим при ярком свете дня: как и когда красноречие воздействует своим искусством?

Федр. Оно действует очень сильно, Сократ, особенно в многолюдных собраниях.

Сократ. Да, это так. Но, друг мой, взгляни и скажи, не кажется ли тебе, как и мне, что вся основа этой их ткани разлезлась?

Федр. Объясни, как это.

Сократ. Скажи-ка мне, если кто обратится к твоему приятелю Эриксимаху или к его отцу Акумену[72] и скажет: «Я умею как-то так воздействовать на человеческое тело, что оно по моему усмотрению может стать
b горячим или холодным, а если мне вздумается, я могу вызвать рвоту или понос и многое другое в том же роде. Раз я это умею, я притязаю на то, чтобы быть врачом, и могу сделать врачом и другого, кому я передам это свое умение». Что бы, по-твоему, сказали Эриксимах или Акумен ему в ответ?

Федр. Ничего, они бы только спросили, знает ли он вдобавок, к кому, когда и в какой мере следует применять каждое из его средств?

Сократ. А если бы он сказал: «Ничуть, но я считаю, что мой выученик сам сможет сделать то, о чем ты c
спрашиваешь».

Федр. Они сказали бы, я думаю, что этот человек не в своем уме: он вычитал кое-что из книг или случайно ему попались в руки лекарства, и вот он возомнил себя врачом, ничего в этом деле не смысля.

Сократ. А если бы кто-нибудь в свою очередь обратился к Софоклу и Еврипиду[73] и заявил, что умеет о пустяках сочинять длиннейшие речи, а о чем-нибудь великом, наоборот, весьма сжатые и по своему желанию делать их то жалостными, то, наоборот, устрашающими, грозными и так далее, а также что он уверен, будто, обучая всему этому, передаст другим умение создавать d
трагедии?

Федр. И Софокл и Еврипид, думаю я, Сократ, осмеяли бы того, кто считает, будто трагедия не есть сочетание подобных речей, но связных и составляющих единое целое.

Сократ. Но я думаю, они не стали бы его грубо бранить. Так, знаток музыки при встрече с человеком, считающим себя знатоком гармонии только потому, что он умеет настраивать струну то выше, то ниже, не скажет грубо: «Бедняга, ты, видно, рехнулся»,— но, напротив, скажет очень мягко, как подобает человеку, причастному музыке: «Уважаемый, конечно, и это необходимо уметь тому, кто собирается заняться гармонией, но это не исключает того, что человек в твоем положении нимало не смыслит в гармонии: у тебя есть необходимые предварительные сведения по гармонии, но самой гармонии ты не знаешь».

Федр. Совершенно верно.

Сократ. Значит, и Софокл сказал бы тому, кто за- 269
хотел бы блеснуть перед ними, что это всего лишь подступы к трагедии, а не трагическое искусство; и Акумен сказал бы, что здесь лишь подступы к врачеванию, а не само искусство.

Федр. Разумеется.

Сократ. А что, по нашему мнению, сделал бы сладкоречивый Адраст или хотя бы Перикл[74], если бы они услыхали о только что упомянутых нами замечательных ухищрениях — о краткости, об образном способе выражения и так далее, что, как мы сказали, надо рассматривать при ярком свете дня? Не были бы они раздосадова- b
ны, как мы с тобой, и не вырвалось бы у них, по неоте-

санности, неучтивое слово в отношении тех, кто все это пишет и учит этому под видом искусства красноречия. Или, может быть,— они ведь умнее нас — только бы нас упрекнули, сказавши: «Нечего сердиться, Федр и Сократ, надо отнестись снисходительно, если люди, не умеющие рассуждать, не способны определить, что такое искусство красноречия. Из-за этого они, обладая лишь необходимыми предварительными сведениями, считают,
c будто изобрели ораторское искусство и, когда преподают его другим, уверены, что передают им совершенное искусство красноречия. А говорить о каждом предмете убедительно и сочетать все в одно целое, это, по их мнению, нетрудно, и ученики сами собой должны достичь этого в своих речах».

Федр. Ведь действительно, Сократ, именно таково искусство, которому под видом красноречия обучают эти люди и о котором они пишут. Мне кажется, ты верно
d сказал. Но как и откуда можно научиться искусству подлинного и убедительного красноречия?

Сократ. С этой возможностью, Федр, как и с возможностью стать совершенным борцом, дело обстоит, вероятно,— а может быть, и необходимо,— так же, как и со всем остальным: если у тебя есть природные задатки оратора, ты станешь выдающимся оратором, приложив к этому знания и упражнения. В чем из этого у тебя окажется недостаток, то и будет твоим слабым местом. Сколько здесь от искусства — ясно, по-моему, из нашего рассмотрения, но это не обнаружится на том пути, которым следуют Лисий и Фрасимах.

Федр. А на каком же?

Сократ. Видимо, друг мой, не случайно Перикл всех превзошел в красноречии.

Федр. Почему же?

Сократ. Сколько ни есть великих искусств, все
270 они, кроме того, нуждаются в тщательном исследовании природы вещей возвышенных. Отсюда, видимо, как-то и проистекает высокий образ мыслей и совершенство во всем. Этим и обладает Перикл кроме своей природной одаренности. Сблизившись с Анаксагором[75], человеком, по-моему, как раз такого склада, Перикл преисполнился познания возвышенного и постиг природу ума и мышления, о чем Анаксагор часто вел речь; отсюда Перикл извлек пользу и для искусства красноречия.

Федр. Как ты это понимаешь?

b Сократ. Пожалуй, в искусстве врачевания те же

самые приемы, что и в искусстве красноречия.

Федр. Как так?

Сократ. И тут и там нужно разбираться в природе, в одном случае — тела, в другом — души, если ты намерен пользоваться не навыком и опытом, а искусством, применяя в первом случае лекарства и питание для восстановления здоровья и сил, а во втором — беседы и надлежащие занятия, чтобы привить желательное умение убеждать и добродетель.

Федр. Наверно, это так, Сократ.

Сократ. Думаешь ли ты, что можно достойным c
образом постичь природу души, не постигнув природы целого?

Федр. Если до́лжно в чем-то верить Асклепиаду Гиппократу[76], то даже природу тела нельзя постигнуть иным путем.

Сократ. Это он прекрасно говорит, друг мой. Однако кроме Гиппократа надо еще обратиться к разуму и посмотреть, согласен ли он с Гиппократом.

Федр. Я полагаю.

Сократ. Итак, посмотри, что говорит о природе Гиппократ, а что — истинный разум. Разве не так следует мыслить о природе любой вещи: прежде всего, про- d
стая ли это вещь — то, в чем мы и сами хотели бы стать искусными и других умели бы делать такими, или она многовидна; затем, если это простая вещь, надо рассмотреть ее способности: на что и как она по своей природе может воздействовать или, наоборот, что и как может воздействовать на нее? Если же есть много ее видов, то надо их сосчитать и посмотреть свойства каждого (так же как в том случае, когда она едина): на что и как каждый вид может по своей природе воздействовать и что и как может воздействовать на него.

Федр. Пожалуй, это так, Сократ.

Сократ. Иначе рассмотрение походило бы на блуждание слепого. А тому, кто причастен искусству, e
никак нельзя уподобляться слепому или глухому. Ясно, что, кто по правилам искусства наставляет другого в сочинении речей, тот в точности покажет сущность природы того, к чему обращена речь,— а это будет душа.

Федр. Конечно. И что же?

Сократ. И все его усилия направлены на это — 271
ведь именно душу старается он убедить. Не так ли?

Федр. Да.

Сократ. Значит, ясно, что Фрасимах или кто дру-

гой, если он всерьез преподает ораторское искусство, прежде всего со всей тщательностью будет писать о душе и наглядно покажет, едина и единообразна ли она по своей природе или же у нее много видов, соответственно сложению тела. Это мы и называем показать природу [какой-либо вещи].

Федр. Совершенно верно.

Сократ. Во-вторых, он укажет, на что и как душа по своей природе воздействует и что и как воздействует на нее.

Федр. И дальше?

b Сократ. В-третьих, стройно расположив виды речей и души и их состояния, он разберет все причины, установит соответствие каждого [вида речи] каждому [виду души] и научит, какую душу какими речами и по какой причине непременно удастся убедить, а какую — нет.

Федр. Это было бы, верно, очень хорошо.

Сократ. Право же, друг мой, если объяснять или излагать иначе, то ни этого и вообще никогда ничего не удастся изложить ни устно, ни письменно в соответст-
c вии с правилами искусства. А те, кого ты слушал, эти нынешние составители руководств по искусству речи, они плуты и только скрывают, что отлично знают человеческую душу. Так что пока они не станут говорить и писать именно этим способом, мы не поверим им, что их руководства написаны по правилам искусства.

Федр. Какой способ ты имеешь в виду?

Сократ. Здесь нелегко подобрать точные выражения, но я хочу указать, как надо писать, чтобы это, насколько возможно, было сделано по правилам искусства.

Федр. Так укажи.

Сократ. Поскольку сила речи заключается в воз-
d действии на душу, тому, кто собирается стать оратором, необходимо знать, сколько видов имеет душа: их столько-то и столько-то, они такие-то и такие-то, поэтому слушатели бывают такими-то и такими-то. Когда это должным образом разобрано, тогда устанавливается, что есть столько-то и столько-то видов речей и каждый из них такой-то. Таких-то слушателей по такой-то причине легко убедить в том-то и том-то такими-то речами, а такие-то потому-то и потому-то с трудом поддаются убеждению. Кто достаточно все это продумал, тот затем наблюдает,
e как это осуществляется и применяется на деле, причем он должен уметь остро воспринимать и прослеживать,

иначе он не прибавит ничего к тому, что он еще раньше
слышал, изучая красноречие. Когда же он будет спосо-
бен определять, какими речами какой человек даст себя
убедить, тогда при встрече с таким человеком он сможет
распознать его и дать себе отчет, что вот как раз тот чело- 272
век и та природа, о которой прежде шла речь. Теперь она
на самом деле предстала перед ним, и к ней надо вот так
применить такие-то речи, чтобы убедить ее в том-то.
Сообразив все это, он должен учесть время, когда ему
удобнее говорить, а когда и воздержаться: все изученные
им виды речей — сжатую речь, или жалостливую, или
возбуждающую — ему следует применять вовремя и
кстати: только тогда, и никак не ранее, его искусство
будет разработано прекрасно и совершенно. Если же, b
произнося речь, сочиняя или обучая, он упустит хоть
что-нибудь из этого, а между тем станет утверждать, что
придерживается правил искусства, прав будет тот, кто
ему не поверит. «Что же, Федр и Сократ,— скажет, по-
жалуй, такой сочинитель,— таково ваше мнение? А раз-
ве нельзя как-нибудь иначе понимать то, что называют
искусством красноречия?»

Федр. Невозможно иначе, Сократ, хотя дело это,
видимо, не малое.

Сократ. Ты прав. Именно поэтому нужно, пово-
рачивая каждую речь то так, то этак, смотреть, не най-
дется ли какой-нибудь более легкий и короткий путь c
к искусству красноречия, чтобы не идти понапрасну
долгим и тернистым путем, когда можно избрать корот-
кий и ровный. Если же ты, слушавший Лисия и других,
можешь оказать нам какую-то помощь, то попытайся
припомнить и изложить то, что ты слышал.

Федр. Можно было бы попытаться, но сейчас я не
расположен.

Сократ. Хочешь, я скажу тебе одну вещь, которую
слышал от тех, кто занимается этим делом?

Федр. Что именно?

Сократ. Есть же поговорка, Федр, что сто́ит иногда
повторить и слова волка[77].

Федр. Так ты это и сделай. d

Сократ. Итак, они утверждают, что в этом деле
вовсе не надо заноситься так высоко и пускаться в длин-
ные рассуждения. По их мнению,— и как мы уже сказа-
ли в начале этого рассуждения,— тому, кто собирается
стать хорошим оратором, совершенно излишне иметь
истинное представление о справедливых и хороших де-

лах или о людях, справедливых и хороших по природе
либо по воспитанию. В судах решительно никому нет ни-
e какого дела до истины, важна только убедительность.
А она состоит в правдоподобии, на чем и должен сосредо-
точить свое внимание тот, кто хочет произнести искус-
ную речь. Иной раз в защитительной и обвинительной
речи даже следует умолчать о том, что было в действи-
тельности, если это неправдоподобно, и говорить только
о правдоподобном: оратор изо всех сил должен гнаться
за правдоподобием, зачастую распрощавшись с истиной.
273 Провести это через всю речь — вот в чем и будет состо-
ять все искусство.

Федр. Ты, Сократ, как раз коснулся того, что гово-
рят люди, выдающие себя за знатоков красноречия. При-
поминаю, что мы с тобой и раньше мимоходом касались
этого, а ведь это очень важно для всех, кто занимается
таким делом.

Сократ. Но ты тщательно изучил самого Тисия,
b так пусть Тисий нам и скажет, согласен ли он с боль-
шинством относительно того, что такое правдоподобие.

Федр. Как он может быть не согласен?

Сократ. Вот какой случай Тисий, по-видимому,
умно придумал и искусно описал: если слабосильный,
но храбрый человек побьет сильного, но трусливого,
отнимет у него плащ или еще что-нибудь, то, когда их
вызовут в суд, ни одному из них нельзя говорить правду:
трусу не следует признаваться, что его избил один чело-
век, оказавшийся храбрецом. Тому же надо доказывать,
c что они встретились один на один, и напирать на такой
довод: «Как же я, вот такой, мог напасть на такого?»
Сильный не признается в своей трусости, но попытается
что-нибудь соврать и тем самым, возможно, даст своему
противнику повод его уличить. И в других случаях бы-
вают искусные речи в таком же роде. Разве не так, Федр?

Федр. Ну и что же?

Сократ. Ох, и ловко же прикрытое искусство изо-
брел Тисий или кто бы там ни был другой и как бы он
ни назывался! Но, друг мой, сказать ли нам ему или
нет...

d Федр. Что?

Сократ. А вот что: «Мы, Тисий, задолго до твоего
появления говорили, бывало, что большинству людей
правдоподобным кажется то, что подобно истине. А вот
сейчас мы разбирали разные случаи подобия и пока-
зали, что лучше всего умеет его находить всюду тот, кто

знает истину. Так что, если ты утверждаешь что-нибудь новое относительно искусства красноречия, мы послушаем, если же нет, мы останемся при убеждении, к которому привело нас наше исследование: кто не учтет природные качества своих будущих слушателей, кто не сумеет различать существующее по видам и охватывать одной идеей все единичное, тот никогда не овладеет искусством красноречия настолько, насколько это возможно для человека.

Достичь этого без усилий нельзя, и человек рассудительный предпримет такой труд не ради того, чтобы говорить и иметь дело с людьми, а для того, чтобы быть в состоянии говорить угодное богам и по мере сил своих делать все так, чтобы им это было угодно. Ведь те, кто мудрее нас с тобой, Тисий, утверждают, что человек, обладающий умом, должен заботиться о том, как бы угодить не товарищам по рабству — им разве лишь между 274
прочим,— но своим благим владыкам, потомкам благих родителей. Поэтому, если путь долог[78], не удивляйся: ради великой цели надо его пройти, а вовсе не так, как ты себе представляешь. Сбудется, гласит поговорка, если кто пожелает, и это будет прекраснейший плод тех усилий».

Федр. Прекрасно, по-моему, сказано, Сократ, если только это кому-то по силам.

Сократ. Но ведь если что и придется претерпеть, взявшись за прекрасное дело, это тоже будет прекрасно. b

Федр. Конечно.

Сократ. Ну что ж, довольно говорить об искусном и неискусном составлении речей!

Федр. Пожалуй.

Сократ. Остается разобрать, подобает ли записывать речи или нет, чем это хорошо, а чем не годится. Не так ли?

Федр. Да.

Сократ. Относительно речей знаешь ли ты, как всего более угодить богу делом или словом?

Федр. Нет, а ты?

Сократ. Я могу только передать, что об этом слышали наши предки, они-то знали, правда ли это. Если бы мы сами могли доискаться до этого, разве нам было бы дело до человеческих предположений?

Федр. Смешной вопрос! Но скажи, что ты, по твоим словам, слышал.

Сократ. Так вот, я слышал, что близ египетского

Навкратиса[79] родился один из древних тамошних богов,
которому посвящена птица, называемая ибисом. А само-
му божеству имя было Тевт[80]. Он первый изобрел число,
d счет, геометрию, астрономию, вдобавок игру в шашки и
в кости, а также и письмена. Царем над всем Египтом
был тогда Тамус, правивший в великом городе верхней
области, который греки называют египетскими Фивами,
а его бога — Аммоном[81]. Придя к царю, Тевт показал
свои искусства и сказал, что их надо передать остальным
египтянам. Царь спросил, какую пользу приносит каж-
дое из них. Тевт стал объяснять, а царь, смотря по тому,
говорил ли Тевт, по его мнению, хорошо или нет,
e кое-что порицал, а кое-что хвалил. По поводу каждого
искусства Тамус, как передают, много высказал Тевту
хорошего и дурного, но это было бы слишком долго рас-
сказывать. Когда же дошел черед до письмен, Тевт ска-
зал: «Эта наука, царь, сделает египтян более мудрыми
и памятливыми, так как найдено средство для памяти и
мудрости». Царь же сказал: «Искуснейший Тевт, один
способен порождать предметы искусства, а другой —
судить, какая в них доля вреда или выгоды для тех, кто
275 будет ими пользоваться. Вот и сейчас ты, отец письмен,
из любви к ним придал им прямо противоположное зна-
чение. В души научившихся им они вселят забывчи-
вость, так как будет лишена упражнения память: припо-
минать станут извне, доверяясь письму, по посторонним
знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел
средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь
ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя
будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут
b казаться многознающими, оставаясь в большинстве не-
веждами, людьми трудными для общения; они станут
мнимомудрыми вместо мудрых».

Федр. Ты, Сократ, легко сочиняешь египетские и
какие тебе угодно сказания.

Сократ. Рассказывали же жрецы Зевса Додонско-
го[82], что слова дуба были первыми прорицаниями. Лю-
дям тех времен,— ведь они не были так умны, как вы,
нынешние,— было довольно, по их простоте, слушать
дуб или скалу, лишь бы только те говорили правду. А
c для тебя, наверное, важно, кто это говорит и откуда он,
ведь ты смотришь не только на то, так ли все на самом
деле или иначе.

Федр. Ты правильно меня упрекнул, а с письме-
нами, видно, так оно и есть, как говорит тот фиванец.

Сократ. Значит, и тот, кто рассчитывает запечатлеть в письменах свое искусство и кто в свою очередь черпает его из письмен, потому что оно будто бы надежно и прочно сохраняется там на будущее,— оба преисполнены простодушия и, в сущности, не знают прорицания Аммона, раз они записанную речь ставят выше, чем d
напоминание со стороны человека, сведущего в том, что записано.

Федр. Это очень верно.

Сократ. В этом, Федр, дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят, как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями: думаешь, будто они говорят как разумные существа, но если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же. Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде — e
и у людей понимающих, и равным образом у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе.

Федр. И это ты говоришь очень верно.

Сократ. Что же, не взглянуть ли нам, как возни- 276
кает другое сочинение, родной брат первого, и насколько оно по своей природе лучше того и могущественнее?

Федр. Что же это за сочинение и как оно, по-твоему, возникает?

Сократ. Это то сочинение, которое по мере приобретения знаний пишется в душе обучающегося; оно способно себя защитить и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать.

Федр. Ты говоришь о живой и одушевленной речи знающего человека, отображением которой справедливо можно назвать письменную речь?

Сократ. Совершенно верно. Скажи мне вот что: b
разве станет разумный земледелец, радеющий о посеве и желающий получить урожай, всерьез возделывать летом сады Адониса ради удовольствия восемь дней любоваться хорошими всходами[83]? Если он и делает это иной раз, то только для забавы, ради праздника. А всерьез он сеет, где надлежит, применяя земледельческое искусство, и бывает доволен, когда на восьмой месяц созреет его посев.

Федр. Конечно, Сократ, одно он будет делать всерьез, а другое — только так, как ты говоришь.

Сократ. А человек, обладающий знанием справедливого, прекрасного, благого,— что же он, по-нашему, меньше земледельца заботится о своем посеве?

Федр. Ни в коем случае.

Сократ. Значит, он не станет всерьез писать по воде чернилами, сея при помощи тростниковой палочки сочинения, не способные помочь себе словом и должным образом научить истине.

Федр. Это было бы невероятно.

d Сократ. Конечно. Но вероятно, ради забавы он засеет сады письмен и станет писать; ведь когда он пишет, он накапливает запас воспоминаний для себя самого на то время, когда наступит старость — возраст забвенья, да и для всякого, кто пойдет по его следам; и он порадуется при виде нежных всходов. Между тем как другие люди предаются иным развлечениям, упиваясь пиршествами и тому подобными забавами, он вместо этого будет, вероятно, проводить время в тех развлечениях, о которых я говорю.

Федр. Забава, о которой ты говоришь, Сократ, прекрасна в сравнении с теми низкими развлечениями: ведь она доступна только тому, кто умеет, забавляясь сочинением, повествовать о справедливости и обо всем прочем, что ты упоминал.

Сократ. Так-то это так, милый Федр, но еще лучше, по-моему, станут такие занятия, если пользоваться
искусством диалектики: взяв подходящую душу, такой
человек со знанием дела насаждает и сеет в ней речи,
277 способные помочь и самим себе и сеятелю, ибо они не
бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи
в душах других людей, способные сделать это семя навеки бессмертным, а его обладателя счастливым настолько, насколько может быть человек.

Федр. То, что ты сейчас говоришь, еще лучше.

Сократ. Теперь, Федр, раз мы с этим согласны, мы уже можем судить и о том...

Федр. О чем?

Сократ. Да о том, что мы хотели рассмотреть и что
привело нас к только что сказанному: надо рассмотреть
b упрек, сделанный нами Лисию за то, что он пишет речи,
да и сами речи — какие из них написаны искусно, а какие нет. А что соответствует правилам искусства и что нет, как мне кажется, уже достаточно выяснено.

Федр. Да, кажется, но напомни, как именно.

Сократ. Прежде всего надо познать истину относительно любой вещи, о которой говоришь или пишешь; суметь определить все соответственно с этой истиной, а дав определение, знать, как дальше подразделить это на виды, вплоть до того, что не поддается делению. Природу души надо рассматривать точно так же, отыскивая
вид речи, соответствующий каждому природному скла- c
ду, и таким образом строить и упорядочивать свою речь; к сложной душе надо обращаться со сложными, разнообразными речами, а к простой душе — с простыми. Без этого невозможно искусно, насколько это позволяет природа, овладеть всем родом речей — ни теми, что предназначены учить, ни теми — что убеждать, как показало все наше предшествующее рассуждение.

Федр. Да, это стало вполне очевидным.

Сократ. А прекрасно или постыдно произносить d
и записывать речи, и когда это дело по праву заслуживает порицания, а когда — нет, разве не выяснило сказанное несколько раньше?

Федр. А что было сказано?

Сократ. Если Лисий или кто другой когда-либо написал или напишет для частных лиц либо для общества сочинение, касающееся гражданского устройства, и будет считать, что там все ясно и верно обосновано, такой писатель заслуживает порицания, все равно — выскажет его кто-нибудь или нет. Во сне ли или наяву быть в неведении относительно справедливости и несправедливости, зла и блага — это и впрямь не может не вызвать порицания, хотя бы толпа и превозносила такого человека.

Федр. Конечно, не может.

Сократ. Кто же считает, что в речи, написанной на любую тему, неизбежно будет много развлекательного и что никогда еще не было написано или произнесено ни одной речи, в стихах ли или нет, которая заслуживала бы серьезного отношения (ведь речи произносят подобно сказам рапсодов, то есть без исследования и поучения,
имеющего целью убеждать; в сущности, лучшее, что у 278
них есть, рапсоды[84] знают наизусть), — так вот, такой человек находит, что только в речах назидательных, произносимых ради поучения и воистину начертываемых в душе, в речах о справедливости, красоте и благе есть ясность и совершенство, сто́ящие стараний. О таких речах он скажет, что они словно родные его сыновья, —

прежде всего о той, которую он изобрел сам, затем о ее
b потомках и братьях, заслуженно возникших в душах других людей. А с остальными сочинениями он распростится. Вот тот человек, Федр, каким мы с тобой оба желали бы стать.

Федр. Я очень хочу того же и молюсь об этом.

Сократ. Так довольно нам развлекаться рассуждением о речах. А ты пойди и сообщи Лисию, что мы с тобой, сойдя к источнику нимф и в святилище Муз, услы-
c хали там голоса, которые поручили нам сказать Лисию и всякому другому, кто сочиняет речи, да и Гомеру и всякому другому, кто слагал стихи для пения и не для пения, а в-третьих, и Солону и всякому, кто писал сочинения, касающиеся гражданского устройства, в виде речей и назвал эти речи законами: если такой человек составил свои произведения, зная, в чем заключается истина, и может защитить их, когда кто-нибудь станет их проверять, и если он сам способен устно указать слабые стороны того, что написал, то такого человека сле-
d дует называть не по его сочинениям, а по той цели, к которой были направлены его старания.

Федр. Как же ты предлагаешь его называть?

Сократ. Название мудреца, Федр, по-моему, для него слишком громко и пристало только богу. Любитель мудрости — философ или что-нибудь в этом роде — вот что больше ему подходит и более ладно звучит.

Федр. Да, это очень подходит.

Сократ. А значит, того, кто не обладает чем-нибудь более ценным, чем то, что он сочинил или написал, кто долго вертел свое произведение то так то этак, то
e склеивая его части, то их уничтожая, ты по справедливости назовешь либо поэтом, либо составителем речей или законов?

Федр. Конечно.

Сократ. Это вот ты и сообщи своему приятелю.

Федр. А ты? Как ты поступишь? Нельзя ведь обойти и твоего приятеля.

Сократ. Какого?

Федр. Красавца Исократа[85]. Ему ты что объявишь, Сократ? Как нам его назвать?

Сократ. Исократ еще молод, Федр, но мне хочет-
279 ся сказать, что́ я предвижу для него.

Федр. Что же?

Сократ. Мне кажется, что по своим природным задаткам он выше Лисия с его речами, да и по своему

душевному складу он благороднее. Поэтому не будет ничего удивительного, если, повзрослев, он в речах — пока что он только пробует в них силы — превзойдет всех, когда-либо ими занимавшихся, больше, чем теперь превосходит всех юношей. Кроме того, если он не удовлетворится этим, какой-то божественный порыв увлечет его к еще большему. В разуме этого человека, друг мой, природой заложена какая-то любовь к мудрости.
Вот что объявляю я от имени здешних богов моему лю- b
бимцу Исократу, а ты объяви то, что было сказано, Лисию, раз уж он твой любимец.

Федр. Так и будет. Но пойдем, жара уже спала.

Сократ. Разве не следует помолиться перед уходом?

Федр. Конечно, надо.

Сократ. Милый Пан и другие здешние боги, дайте мне стать внутренне прекрасным[86]! А то, что у меня есть извне, пусть будет дружественно тому, что у меня внутри. Богатым пусть я считаю мудрого, а груд золота пусть у меня будет столько, сколько ни унести, ни увезти никому, кроме человека рассудительного. Просить ли еще о чем-нибудь, Федр? По мне, такой молитвы достаточно.

Федр. Присоедини и от меня ту же молитву. Ведь у друзей все общее[87].

Сократ. Пойдем.

ТЕЭТЕТ

Евклид, Терпсион, Сократ, Феодор, Теэтет

142 Евклид. Ты только что из деревни, Терпсион, или уже давно?

Терпсион. Пожалуй, давно. А ведь я тебя искал на площади и все удивлялся, что не мог найти.

Евклид. Меня не было в городе.

Терпсион. А где же ты был?

Евклид. Я заходил в гавань, а туда как раз привезли Теэтета по пути из Коринфского лагеря [1] в Афины.

Терпсион. Привезли? Живого или мертвого?

b Евклид. Живого, но еле-еле. Он очень плох — и от многих ран, и еще больше оттого, что его сломила эта новая болезнь, вспыхнувшая в войске.

Терпсион. Уж не дизентерия ли?

Евклид. Да.

Терпсион. Что ты говоришь? Какой человек под угрозой!

Евклид. Безупречный человек, Терпсион. Вот и сейчас я только что слышал, как многие высоко превозносили его военные доблести.

Терпсион. Ничего странного, было бы гораздо
удивительнее, если бы он был не таков. Но что же он
c не остановился здесь, в Мегарах?

Евклид. Он торопился домой. Я-то уж, разумеется,
и просил его и увещевал всячески, но он не захотел.
И вот, уже проводив его и возвращаясь назад, я вспом-
нил и удивился, как пророчески говорил Сократ кроме
всего прочего и об этом человеке. Кажется, незадолго
до своей смерти Сократу случилось встретиться с ним,
тогда еще подростком; так вот, общаясь и беседуя с ним,
он приходил в большой восторг от его одаренности.
Когда я был в Афинах, Сократ слово в слово передал мне
d те беседы, которые он вел с ним,— весьма достойные
внимания — и, между прочим, сказал, что, судя по все-

му, этот мальчик непременно прославится, коли достигнет зрелого возраста.

Терпсион. Он был прав, как видно. Однако что это были за беседы? Ты не мог бы их пересказать?

Евклид. Так вот, наизусть, клянусь Зевсом, конечно, нет. Но я записал все это по памяти тогда же, сразу 143
по приезде домой. Впоследствии, вспоминая на досуге что-то еще, я вписывал это в книгу, и к тому же всякий раз, бывая в Афинах, я снова спрашивал у Сократа то, чего не помнил, а дома исправлял. Так что у меня теперь записан почти весь этот разговор.

Терпсион. Да, я уже и прежде слышал это от тебя и, признаюсь, всегда задерживался здесь именно с намерением попросить тебя показать эти записи. Послушай, а что мешает нам проделать это теперь? Я пришел из деревни и как раз мог бы отдохнуть.

Евклид. Да ведь и я проводил Теэтета до самого b
Эрина [2], так что тоже отдохнул бы не без удовольствия. Однако пойдем, и, пока мы будем отдыхать, этот вот мальчик нам почитает.

Терпсион. Правильно.

Евклид. Вот эта рукопись, Терпсион. Весь разговор я записал не так, будто Сократ мне его пересказывает, а так, как если бы он сам разговаривал с тем, кто был при этой беседе. По его словам, это были геометр Феодор и Теэтет. А чтобы в записи не мешали такие разъяснения, как: «а я заметил» или «на это я сказал»,— когда говорит Сократ, либо о собеседнике: «он подтвердил» или «он не согласился»,— я написал так, будто они просто беседуют сами между собой, а всякие подобные пометки убрал.

Терпсион. Да, так это и делается, Евклид.

Евклид. Ну, мальчик, возьми книгу и читай.

Сократ. Если бы меня особенно заботила Кирена [3],
Феодор, я бы расспросил тебя и о ней и о ее жителях, d
например есть ли там среди юношей кто-нибудь, кто бы ревностно предавался геометрии или какой-нибудь другой премудрости. Но я люблю их меньше, чем вот этих, и более желал бы знать, какие юноши здесь у нас подают надежды. Я и сам слежу за этим, сколько могу, и спрашиваю у других, с кем, как я вижу, молодые люди охотно общаются. А ведь к тебе далеко не мало их приходит, да это и справедливо: кроме прочих достоинств их привлекает твоя геометрия. И я узнал бы с удовольстви-

ем, не попадался ли тебе кто-то заслуживающий вни-
мания.

Феодор. Да, Сократ, мне не стыдно сказать, а тебе,
я думаю, услышать, какого подростка встретил я среди
ваших граждан. И если бы он был хорош собой, то я,
пожалуй, побоялся бы говорить слишком пылко, чтобы
не показалось, будто я неравнодушен к нему: нет, в са-
мом деле, не укоряй меня — он не то чтобы прекрасной
наружности и скорее даже похож на тебя своим вздер-
нутым носом и глазами навыкате, разве что черты эти
у него не так выражены. Поэтому я говорю без страха.
144 Знай же, что из всех, кого я когда-либо встречал — а
приходили ко мне многие,— ни в ком не замечал я та-
ких удивительно счастливых задатков. С легкостью
усваивать то, что иному трудно, а с другой стороны,
быть кротким, не уступая вместе с тем никому в му-
жестве,— я не думал, что такое вообще может слу-
чаться, да и не вижу таких людей. Действительно, в ком
столь же остры ум, сообразительность и память, как
у этого юноши, те по большей части впечатлительны
и норовисты, они носятся стремительно, как порожние
b триеры, и по природе своей скорее неистовы, чем му-
жественны; а более уравновешенные, те как-то вяло
подходят к учению, их отягощает забывчивость. Этот
же подходит к учению и любому исследованию легко,
плавно и верно, так спокойно, словно бесшумно выте-
кающее масло,— и я удивляюсь, как в таком возрасте
можно этого достичь.

Сократ. Отрадно слышать. У кого же из граждан
такой сын?

Феодор. Имя-то я слышал, да не помню. Но вот
c подходят юноши — средний, я вижу, как раз наш, а с
ним его товарищи — только что они вместе натирались
маслом там, в портике [4], а теперь, натеревшись, они,
по-моему, идут сюда. Посмотри же, не узнаешь ли ты его.

Сократ. Узнаю. Это сын сунийца [5] Евфрония, че-
ловека как раз такого, друг мой, каким ты описал мне
этого юношу; к тому же тот был человек весьма ува-
жаемый и оставил очень большое состояние. А вот имени
мальчика я не знаю.

d Феодор. Его зовут Теэтет, Сократ! Что же до со-
стояния, то, кажется, его расстроили всевозможные
опекуны. Впрочем, щедрость и благородство в денеж-
ных делах — также одно из удивительных свойств этого
юноши.

Сократ. Судя по твоим словам, это благородный человек. Вели ему присесть здесь с нами.

Феодор. Будь по-твоему. Теэтет, подойди-ка сюда, к Сократу.

Сократ. Это для того, Теэтет, чтобы я мог разглядеть самого себя — что за лицо у меня. Дело в том, что Феодор говорит, будто я на тебя похож. Впрочем, если бы у нас с тобой в руках были лиры, а он бы сказал, что они одинаково настроены, то поверили бы мы ему сразу же или еще посмотрели бы, знает ли он музыку, чтобы так говорить?

Теэтет. Посмотрели бы.

Сократ. И если бы нашли, что знает, то поверили бы? А если бы нашли, что к Музам он не причастен, то нет?

Теэтет. Верно.

Сократ. Так и теперь, полагаю, если подобие лиц
хоть сколько-нибудь нас занимает, следует посмотреть, 145
живописец ли тот, кто это утверждает, или нет

Теэтет. По-моему, да.

Сократ. А Феодор — живописец?

Теэтет. Нет, насколько я знаю.

Сократ. И не геометр?

Теэтет. Как раз геометр, Сократ.

Сократ. И знает астрономию, счет, музыку и все то, что нужно для образования?

Теэтет. Мне кажется, да.

Сократ. Значит, если он утверждает, что мы схожи какими-то свойствами тела,— в похвалу ли он это говорит или в порицание,— то вовсе не стоит принимать это во внимание.

Теэтет. Пожалуй, нет.

Сократ. А если он чью-то душу похвалит за доб- b
родетель и мудрость? Не стоит ли его слушателю приглядеться к тому, кого он похвалил, а последнему в свою очередь постараться показать себя?

Теэтет. Конечно же стоит.

Сократ. В таком случае, любезный Теэтет, самое время тебе показать себя, а мне — посмотреть, потому что, признаюсь, Феодор многих хвалил мне и в нашем городе и в чужих городах, но никого никогда не хвалил он так, как сегодня тебя.

Теэтет. Ах, если бы так! Но не в шутку ли он это говорил, Сократ?

Сократ. Ну, это не похоже на Феодора. Однако,

хотя бы ты даже и подозревал, что он шутит, все же от своего обещания теперь не отступай, чтобы не принуждать его к присяге,— ведь его еще ни разу не уличили во лжесвидетельстве. Ты же смело оставайся при своем решении.

Теэтет. Что же, придется так и сделать, раз ты настаиваешь.

Сократ. Вот и скажи мне, ты учишься у Феодора геометрии?

Теэтет. Я — да.

d Сократ. И астрономии, и гармонии, и счету?

Теэтет. Стараюсь, по крайней мере.

Сократ. Вот и я тоже, мой мальчик, стараюсь учиться и у него и у других, кого считаю знатоками таких вещей. Что-то я уже знаю в достаточной мере, а вот одна малость приводит меня в затруднение, и я хотел бы рассмотреть это вместе с тобой и твоими друзьями. Вот скажи мне, учиться — это значит становиться мудрее в том деле, которому учишься?

Теэтет. А разве нет?

Сократ. А мудрецы, я думаю, мудры благодаря мудрости?

Теэтет. Да.

Сократ. А это отличается чем-то от знания?

Теэтет. Что именно?

Сократ. Мудрость. Разве мудрецы не знатоки чего-то?

Теэтет. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Одно ли и то же знание и мудрость?

Теэтет. Да.

Сократ. Вот это как раз и приводит меня в затруднение, и я не вполне способен сам разобраться, что же
146 такое знание. Нет ли у вас желания потолковать об этом? Что скажете? Кто из вас ответил бы первым? Если он ошибется — да и всякий, кто ошибется,— пусть сидит на осле, как это называется у детей при игре в мяч [6]. А тот, кто победит, ни разу не ошибившись, тот будет нашим царем и сможет задавать вопросы по своему усмотрению. Что же вы молчите? Или я веду себя дико, Феодор? Так ведь сам я люблю беседу, а потому и вас стараюсь заставить разговориться и получить удовольствие от беседы друг с другом.

b Феодор. Нет, Сократ. Вовсе не дико. Но все-таки ты сам вели кому-нибудь из мальчиков отвечать тебе. Я-то к такой беседе не привык и уже не в том возрасте,

чтобы привыкать. А им как раз следует преуспеть в этом и еще во многом другом. Ведь правда, что молодым все дается. Поэтому, уж как ты начал с Теэтета, так и не отпускай его и ему задавай свои вопросы.

Знание частное и общее

Сократ. Ты слышишь, Теэтет, что говорит Феодор? Ослушаться его, я думаю, ты не захочешь. Нельзя ведь, c
чтобы младший не повиновался наставлениям мудрого мужа. Поэтому скажи честно и благородно, что, по-твоему, есть знание?

Теэтет. Мне некуда деваться, Сократ, раз уж вы велите отвечать. Но уж если я в чем ошибусь, вы меня поправите.

Сократ. Разумеется, если только сможем.

Теэтет. Итак, мне кажется, что и то, чему кто-то может научиться у Феодора,— геометрия и прочее, что ты только что перечислял,— есть знания и, с другой
стороны, ремесло сапожника и других ремесленников — d
все они и каждое из них есть не что иное, как знание.

Сократ. Вот благородный и щедрый ответ, друг мой! Спросили у тебя одну вещь, а ты даешь мне много замысловатых вещей вместо одной простой.

Теэтет. Что ты хочешь этим сказать, Сократ?

Сократ. Может статься, и ничего, но все же я попытаюсь разъяснить, что я думаю. Когда ты называешь сапожное ремесло, ты имеешь в виду знание того, как изготовлять обувь?

Теэтет. Да, именно это.

Сократ. А когда ты называешь плотницкое ремесло? Конечно, знание того, как изготовлять деревянную утварь?

Теэтет. Не что иное и в этом случае.

Сократ. А не определяешь ли ты в обоих случаях то, о чем бывает знание?

Теэтет. Ну да.

Сократ. А ведь вопрос был не в том, о чем бывает знание или сколько бывает знаний. Ведь мы задались этим вопросом не с тем, чтобы пересчитать их, но чтобы узнать, что такое знание само по себе. Или я говорю пустое?

Теэтет. Нет, ты совершенно прав.

Сократ. Взгляни же еще вот на что. Если бы кто- 147
то спросил нас о самом простом и обыденном, например о глине — что это такое, а мы бы ответили ему, что глина — это глина у горшечников, и глина у печников,

и глина у кирпичников,— разве не было бы это смешно?

Теэтет. Пожалуй, да.

Сократ. И прежде всего потому, что мы стали бы полагать, будто задавший вопрос что-то поймет из нашего ответа: «Глина — это глина», стоит только нам добавить к этому: «глина кукольного мастера» или какого угодно еще ремесленника. Или, по-твоему, кто-то может понять имя чего-то, не зная, что это такое?

Теэтет. Никоим образом.

Сократ. Значит, он не поймет знания обуви, не ведая, что такое знание [вообще]?

Теэтет. Выходит, что нет.

Сократ. Значит, и сапожного знания не поймет тот, кому неизвестно знание? И все прочие искусства.

Теэтет. Так оно и есть.

Сократ. Стало быть, смешно в ответ на вопрос, что есть знание, называть имя какого-то искусства. Ведь вопрос состоял не в том, о чем бывает знание.

Теэтет. По-видимому, так.

Сократ. Кроме того, там, где можно ответить просто и коротко, проделывается бесконечный путь. Например, на вопрос о глине можно просто и прямо сказать, что глина — увлажненная водой земля, а уж у кого в руках находится глина — это оставить в покое.

Теэтет. Теперь, Сократ, это кажется совсем легким. И я даже подозреваю, что ты спрашиваешь о том, к чему мы сами накануне пришли в разговоре,— я и вот этот Сократ, твой тезка [7].

Сократ. Что же это такое, Теэтет?

Теэтет. Вот Феодор объяснял нам на чертежах нечто о сторонах квадрата, [площадь которого выражена продолговатым числом], налагая их на трехфутовый и пятифутовый [отрезки] соответственно и доказывая, что по длине они несоизмеримы с однофутовым [отрезком]; и так перебирая [эти отрезки] один за другим, он дошел до семнадцатифутового [8]. Тут его что-то остановило. Поскольку такого рода отрезков оказалось бесчисленное множество, нам пришло в голову попытаться найти какое-то их единое [свойство], с помощью которого мы могли бы охарактеризовать их все.

Сократ. Ну, и нашли вы что-нибудь подобное?

Теэтет. Мне кажется, нашли. Взгляни же и ты.

Сократ. Говори, говори.

Теэтет. Весь [ряд] чисел разделили мы надвое: одни числа можно получить, взяв какое-то число рав-

ное ему число раз. Уподобив это равностороннему четырехугольнику, мы назвали такие числа равносторонними и четырехугольными.

Сократ. Превосходно.

Теэтет. Другие числа стоят между первыми, например три, пять и всякое другое число, которое нельзя 148
получить таким способом, а лишь взяв большее число меньшее число раз или взяв меньшее число большее число раз. Эти другие числа мы назвали продолговатыми, представив большее и меньшее число как стороны продолговатого четырехугольника.

Сократ. Прекрасно. А что же дальше?

Теэтет. Всякий отрезок, который при построении на нем квадрата дает площадь, выраженную равносторонним числом, мы назвали длиной, а всякий отрезок, который дает разностороннее продолговатое число, мы назвали [несоизмеримой с единицей] стороной квадрата, потому что такие отрезки соизмеримы первым не b
по длине, а лишь по площадям, которые они образуют. То же и для объемных тел.

Сократ. Выше всяких похвал, дети мои. Так что, я полагаю, Феодор не попадет под закон о лжесвидетельстве.

Теэтет. И все же, Сократ, на твой вопрос о знании я не смог бы ответить так же, как о стороне и диагонали квадрата, хотя мне и кажется, что ты ищешь нечто подобное. И поэтому Феодор все-таки оказывается лжецом.

Сократ. Что же получается? Если бы, похвалив c
тебя за быстроту в беге, кто-то сказал, что не встречал никого столь же быстрого среди юношей, а ты бы в состязании уступил другому бегуну, в расцвете сил и более резвому,— то скажи, разве меньше правды стало бы в его похвалах?

Теэтет. Не думаю.

Сократ. А исследовать знание, как я только что здесь говорил,— это, по-твоему, пустяк и не относится к самым высоким предметам?

Теэтет. Клянусь Зевсом, я думаю, что к высочайшим.

Сократ. А поэтому возьми на себя смелость и не думай, что для слов Феодора не было оснований. Лучше d
постарайся всеми возможными способами добраться прежде всего до смысла самого знания что же это такое.

Теэтет. Если бы дело было в одном старании, Сократ!

Сократ. Итак, вперед! Ведь только что ты прекрасно повел нас. Попытайся же и множество знаний выразить в одном определении, подобно тому как, отвечая на вопрос о [несоизмеримых с единицей] сторонах квадрата, ты все их многообразие свел к одному общему виду.

Теэтет. Признаюсь, Сократ, до меня доходили те вопросы, что ты задаешь, и я не раз принимался это рассматривать, но ни сам я никогда еще не был удовлетворен своим ответом, ни от других не слышал такого истолкования, какого ты требуешь. Правда, я еще не потерял надежды.

Сократ. Твои муки происходят оттого, что ты не пуст, милый Теэтет, а скорее тяжел.

Теэтет. Не знаю, Сократ. Но я рассказываю о том, что испытываю.

149 Сократ. Забавно слушать тебя. А не слыхал ли ты, что я сын повитухи [9] — очень опытной и строгой повитухи, Фенареты?

Теэтет. Это я слышал.

Сократ. А не слышал ли ты, что и я промышляю тем же ремеслом?

Теэтет. Нет, никогда.

Сократ. Знай же, что это так, но только не выдавай меня никому. Ведь я, друг мой, это свое искусство скрываю. А кто по неведению не разумеет этого, те рассказывают тем не менее, что-де я вздорнейший человек и люблю всех людей ставить в тупик. Приходилось тебе слышать такое?

b Теэтет. Да.

Сократ. А сказать тебе причину?

Теэтет. Конечно.

Сократ. Поразмысли-ка, в чем состоит ремесло повитухи, и тогда скорее постигнешь, чего я добиваюсь. Ты ведь знаешь, что ни одна из них не принимает у других, пока сама еще способна беременеть и рожать, а берется за это дело лишь тогда, когда сама рожать уже не в силах.

Теэтет. Конечно.

Сократ. А виновницей этого называют Артемиду [10], поскольку она, сама не рожая, стала помощницей родов.
c Однако нерожавшим она не позволила принимать, ибо человеку не под силу преуспеть в искусстве, которое ему

чуждо. Поэтому повитухами она сделала женщин, неплодных уже по возрасту, почтив таким образом в них свое подобие.

Теэтет. Это правильно.

Сократ. А разве не правильно, что распознавать беременных тоже должны не кто иные, как повитухи?

Теэтет. Разумеется, правильно.

Сократ. Притом повитухи дают зелья и знают заговоры, могут возбуждать родовые муки или по желанию
смягчать их, а ту, что с трудом рожает, заставить родить, d
или если найдут нужным, то выкинуть.

Теэтет. Это так.

Сократ. А ты не заметил за ними вот чего: ведь они же и сватать горазды, поскольку умудрены в том, какой женщине с каким мужем следует сойтись, чтобы родить наилучших детей.

Теэтет. Нет, я этого не знал.

Сократ. Тогда знай, что этим они гордятся больше,
чем отсечением пуповины. Ибо — заметь: будет ли, по- e
твоему, это одно и то же искусство — выхаживать и собирать плоды земли и, с другой стороны, знать, в какую землю какой саженец посадить или какое семя посеять?

Теэтет. Бесспорно, одно и то же.

Сократ. А для женщины, друг мой, разные будут ремесла повитухи и свахи?

Теэтет. Похоже, что нет.

Сократ. В том-то и дело. Однако у нас часты случаи 150
неправильного и неумелого сватовства мужчины и женщины, имя которому сводничество. Вот из-за него-то повитухи, как особы священные, избегают сватовства, опасаясь навлечь на себя вину, тогда как, по существу, одним повитухам уместно и подобает сватать.

Теэтет. Очевидно.

Сократ. Таково ремесло повитухи, однако моему делу оно уступает. Ибо женщинам не свойственно ро-
жать иной раз призраки, а иной раз истинное дитя,— b
а вот это распознать было бы нелегко. Если бы это случалось, то великая и прекрасная обязанность — судить, истинный родился плод или нет, стала бы делом повитух. Или ты не находишь?

Теэтет. Нахожу.

Сократ. В моем повивальном искусстве почти все так же, как и у них,— отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жен и принимаю роды души [11], а не плоти. Самое же великое в нашем искус-

c стве — то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод. К тому же и со мной получается то же, что с повитухами: сам я в мудрости уже неплоден, и за что меня многие порицали,— что-де я все выспрашиваю у других, а сам никаких ответов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю,— это правда. А причина вот в чем: бог [12] понуждает меня принимать, роды же мне воспрещает. Так что сам я не такой уж особенный мудрец, и самому мне не
d выпадала удача произвести на свет настоящий плод — плод моей души. Те же, что приходят ко мне, поначалу кажутся мне иной раз крайне невежественными, а все же по мере дальнейших посещений и они с помощью бога удивительно преуспевают и на собственный и на сторонний взгляд. И ясно, что от меня они ничему не могут научиться, просто сами в себе они открывают много прекрасного, если, конечно, имели, и производят его на свет. Повития же этого виновники — бог и я. И вот
e откуда это видно: уже многие юноши по неведению сочли виновниками всего этого самих себя и, исполнившись презрения ко мне, то ли сами по себе, то ли по наущению других людей ушли от меня раньше времени. И что же? Ушедши от меня, они и то, что еще у них оставалось, выкинули, вступивши в дурные связи, и то, что я успел принять и повить, погубили плохим воспитанием. Ложные призраки стали они ценить выше истины, так что в конце концов оказались невеждами и в собственных и в чужих глазах. Одним из них оказался
151 Аристид, сын Лисимаха [13], было и много других. Когда же они возвращались обратно и вновь просили принять их, стараясь изо всех сил, то некоторым мой гений запрещал приходить, иным же позволял, и те опять делали успехи. Еще нечто общее с роженицами испытывают они в моем присутствии: днями и ночами они страдают от родов и не могут разрешиться даже в большей мере, чем те,— а мое искусство имеет силу возбуждать или
b останавливать эти муки. Так я с ними и поступаю. Но иногда, Теэтет, если я не нахожу в них каких-либо признаков беременности, то, зная, что во мне они ничуть не нуждаются, я из лучших побуждений стараюсь сосватать их с кем-то и, с помощью бога, довольно точно угадываю, от кого бы они могли понести. Многих таких юношей я отдал Продику, многих — другим мужам, мудрым и боговдохновенным.

Потому, славный юноша, так подробно я все это тебе рассказываю, что ты, как я подозреваю,— вот и он того же мнения — страдаешь, вынашивая что-то в себе. Доверься же мне как сыну повитухи, который и сам владеет c
этим искусством, и, насколько способен, постарайся ответить на мои вопросы. И если, приглядываясь к твоим рассуждениям, я сочту что-то ложным призраком, изыму это и выброшу, то не свирепей, пожалуйста, как роженицы из-за своих первенцев. Дело в том, дорогой мой, что многие уже и так на меня взъярялись и прямо кусаться были готовы, когда я изымал у них какой-нибудь вздор. Им даже в голову не приходило, что я это делаю из самых добрых чувств. Они не ведают, что ни один бог не замышляет людям зла, да и я ничего не d
делаю злонамеренно, просто я не вправе уступать лжи и утаивать истинное. Поэтому давай уж, Теэтет, еще раз попытайся разобраться, что же такое есть знание. А что-де ты не способен, этого никогда не говори. Ведь если угодно будет богу и если ты сам соберешься с духом, то окажешься способен.

Знание не есть чувственное восприятие

Т е э т е т. Конечно, Сократ, раз уж ты приказываешь, стыдно не приложить всех стараний и не высказать, кто что думает. По-моему, знающий что-то e
ощущает то, что знает, и, как мне теперь кажется, знание — это не что иное, как ощущение [14].

С о к р а т. Честно и благородно, мой мальчик. Так и следует делать — говорить то, что думаешь. Однако давай вместе разберемся, подлинное что-то родилось или же пустой призрак. Итак, ты говоришь, что знание есть ощущение?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Я подозреваю, что ты нашел неплохое толкование знания. Однако так же толковал это и Про- 152
тагор. Другим, правда, путем он нашел то же самое. Ведь у него где-то сказано: «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют» [15]. Ты ведь это читал когда-нибудь?

Т е э т е т. Читал, и не один раз.

С о к р а т. Так вот, он говорит тем самым, что-де какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она в свою очередь для тебя. Ведь человек — это ты или я, не так ли?

Т е э т е т. Да, он толкует это так.

Сократ. А мудрому мужу, разумеется, не подо-
b бает болтать вздор. Так что последуем за ним. Разве
не бывает иной раз, что дует один и тот же ветер, а
кто-то мерзнет при этом, кто-то — нет? И кто-то не
слишком, а кто-то — сильно?

Теэтет. Еще как!

Сократ. Так скажем ли мы, что ветер сам по себе холодный или нет, или поверим Протагору, что для мерзнущего он холодный, а для немерзнущего — нет?

Теэтет. Приходится поверить.

Сократ. Ведь это каждому так кажется?

Теэтет. Да.

Сократ. А «кажется» — это и значит ощущать?

Теэтет. Именно так.

Сократ. Стало быть, то, что кажется, и ощущение — одно и то же, во всяком случае когда дело касается тепла и тому подобного. Каким каждый человек ощущает нечто, таким, скорее всего, оно и будет для каждого.

Теэтет. Видимо, так.

Сократ. Выходит, ощущение — это всегда ощущение бытия, и как знание оно непогрешимо.

Теэтет. Очевидно.

Сократ. Тогда, клянусь Харитами [16], Протагор был премудр и эти загадочные слова бросил нам, всякому сброду, ученикам же своим втайне рассказал истину.

d Теэтет. Как тебя понять, Сократ?

Сократ. Я поведаю тебе это рассуждение, оно немаловажно: [Протагор утверждает], будто ничто само по
себе не есть одно, ибо тут не скажешь ни что́ оно есть,
ни каково оно; ведь если ты назовешь это большим, оно
может показаться и малым, если назовешь тяжелым —
легким и так далее, поскольку-де ничто одно не существует как что-то или как какое-то, но из порыва, движения и смешения одного с другим возникают все те вещи,
про которые мы говорим, что они существуют, хотя и
говорим неверно, ибо ничто никогда не есть, но всегда
e становится. И в этом по очереди сходились все мудрецы,
кроме Парменида [17]: и Протагор, и Гераклит, и Эмпедокл, а из поэтов — величайшие в каждом роде поэзии:
в комедии — Эпихарм, в трагедии — Гомер, который,
упоминая «...отца бессмертных Океана и матерь Тефису», объявляет все порождением потока и движения.
Или тебе не кажется, что он так считает?

Теэтет. Мне кажется, так.

Сократ. А кто сумеет не стать посмешищем, выступая против такого лагеря и такого военачальника, как Гомер? 153

Теэтет. Это нелегкое дело, Сократ.

Сократ. То-то же. К тому же это достаточно подтверждают и вот такие признаки: впечатление существования и становления производится движением, напротив, покой делает всё несуществующим и мертвым. Ведь тепло и огонь, который порождает и упорядочивает все прочее, сам возникает из порыва и трения. Так же и всякое движение вообще. Или происхождение огня не таково?

Теэтет. Разумеется, таково. b

Сократ. И живые существа тоже рождаются из движения?

Теэтет. Как же иначе?

Сократ. А если взять наше тело? Разве не расстраивают его состояние покой и бездействие, тогда как упражнение и движение — укрепляют?

Теэтет. Да.

Сократ. А душевное состояние? Разве душа не укрепляется и не улучшается, обогащаясь науками во время прилежного обучения, поскольку оно есть движение,— тогда как от покоя, то есть от беспечности и нерадивости, и новому не обучается, да и выученное забывает?

Теэтет. Еще как.

Сократ. Стало быть, движение, будь то в душе или в теле, благо, а покой — наоборот?

Теэтет. Видимо.

Сократ. Тогда я прибавлю еще безветрие и затишье и тому подобное — то, что загнивает и гибнет от покоя и сохраняется от противоположного. А в довершение всего я притяну сюда еще и золотую цепь, которая, по словам Гомера, есть не что иное, как Солнце [18].
Он объясняет также, что, пока есть Солнце и круговое d
движение, все существует и сохраняется и у богов и у людей. А если бы вдруг это стало как вкопанное, то все вещи погибли бы и, как говорится, все перевернулось бы вверх дном.

Теэтет. И мне кажется, Сократ, что он объясняет это именно так, как ты его толкуешь.

Сократ. Итак, славный юноша, попробуй уразуметь вот что. Прежде всего, что касается наших глаз: ведь то, что ты называешь белым цветом, не есть что-то

инородное, вне твоих глаз, но ведь и в глазах его тоже нет, и ты не назначишь ему какого-либо определенного
e места, ибо тогда, оказавшись как бы в строю, оно пребывало бы на месте, а не оказывалось бы в становлении.

Теэтет. Как это?

Сократ. Будем исходить из того недавнего рассуждения, что ничто не существут само по себе как одно, — и тогда черное, белое и любой другой цвет представится нам возникающим благодаря тому, что глаз обращается на приближающееся движение, а все то, что мы называ-
154 ем цветом, не есть ни обращающееся, ни предмет обращения, — это нечто особое, возникающее посредине между тем и другим. Или ты будешь настаивать, что каким тебе кажется каждый цвет, таков же он и для собаки, и для любого другого живого существа?

Теэтет. Клянусь Зевсом, я — нет.

Сократ. То-то. А другому человеку что бы то ни было разве представляется таким же, как и тебе? Будешь ли ты настаивать на этом или скорее признаешь, что и для тебя самого это не будет всегда одним и тем же, поскольку сам ты не всегда чувствуешь себя одинаково?

Теэтет. Я скорее склоняюсь ко второму, чем к первому.

b Сократ. Далее, если бы мы измерили или потрогали что-то и оно оказалось бы большим, или белым, или теплым, то, попав к кому-либо другому, оно не стало бы другим, во всяком случае если бы само не изменилось. А с другой стороны, если бы то, что мы измерили и потрогали, действительно было бы всем этим, то оно не становилось бы другим от приближения другой вещи или от каких-либо ее изменений, поскольку само не претерпело никаких изменений. А вот мы, мой друг, принуждены делать какие-то чудные и потешные утверждения с легкой руки Протагора и всех тех, кто заодно с ним.

Теэтет. Что ты хочешь этим сказать? И к чему это?

Сократ. Возьми небольшой пример и тогда поймешь, чего я добиваюсь. Представь, что у нас есть шесть игральных костей. Если мы к ним приложим еще четыре, то сможем сказать, что их было в полтора раза больше, чем тех, что мы приложили, а если прибавим двенадцать, то скажем, что их было вполовину меньше. Иные же подсчеты здесь недопустимы. Или ты допустил бы?

Теэтет. Я — нет.

Сократ. Что же в таком случае? Если Протагор или кто-нибудь другой спросит тебя, Теэтет, может ли что-то сделаться больше размером или числом и в то же время не увеличиться, что ты ответишь?

Теэтет. Если бы нужно было ответить, как сейчас мне это представляется, то я бы сказал, что не может. d
Но если бы меня спросили об этом во время прежнего нашего рассуждения, то тогда, стараясь не противоречить себе, я сказал бы, что может.

Сократ. Вот это чудесно, друг мой, клянусь Герой! Однако если ты ответишь, что может, то получится, видимо, почти по Еврипиду: язык наш не в чем упрекнуть, ну а вот сердце есть в чем [19].

Теэтет. Правда.

Сократ. Дело в том, что если бы мы с тобой были великими мудрецами, изведавшими все глубины сердца, и нам от избытка премудрости оставалось бы только ловить друг друга на софистических подвохах, то, сойдясь для такого поединка, мы могли бы отражать одно рассуждение другим. На самом же деле, поскольку мы люди простые, давай-ка прежде разберем предмет наших размышлений сам по себе — все ли у нас согласуется между собой или же нет?

Теэтет. И я очень хотел бы этого.

Сократ. Вот и я тоже. А когда так, то давай прежде всего спокойно — ведь в досуге у нас нет недостатка,—
не давая воли раздражению, в самом деле проверим 155
самих себя: каковы же эти наши внутренние видения? В первую очередь, я думаю, мы договоримся, что ничто не становится ни больше, ни меньше, будь то объемом или числом, пока оно остается равным самому себе. Не так ли?

Теэтет. Так.

Сократ. Во-вторых, то, к чему ничего не прибавляли и от чего ничего не отнимали, никогда не увеличивается и не уменьшается, но всегда остается равным себе.

Теэтет. Разумеется.

Сократ. Стало быть, в-третьих, мы примем, что b
чего не было раньше и что появилось уже позднее, то не может существовать, минуя возникновение и становление?

Теэтет. По крайней мере, это представляется так.

Сократ. Вот эти три допущения и сталкиваются друг с другом в нашей душе, когда мы толкуем об играль-

ных костях или когда говорим, что я в своем возрасте, когда уже не растут ни вверх ни вниз, в какой-то год то был выше тебя, то вскоре стал ниже, причем от моего роста ничего не убавилось, просто ты вырос. Ведь получается, что я стал позже тем, чем не был раньше, пропустив становление. А поскольку нельзя стать не становясь, то, не потеряв ничего от своего роста, я не смог бы стать меньше. И с тысячью тысяч прочих вещей дело обстоит так же, коль скоро мы примем эти допущения. Ты успеваешь за мной, Теэтет? Мне сдается, ты не новичок в подобных делах.

Теэтет. Клянусь богами, Сократ, все это приводит меня в изумление, и, сказать по правде, иногда, когда я пристально вглядываюсь в это, у меня темнеет в глазах.

d Сократ. А Феодор, как видно, неплохо разгадал твою природу, милый друг. Ибо как раз философу свойственно испытывать такое изумление [20]. Оно и есть начало философии, и тот, кто назвал Ириду дочерью Тавманта, видно, знал толк в родословных. Однако ты уже уяснил, каким образом это относится к тому, что толковал Протагор, или нет?

Теэтет. Кажется, нет.

Сократ. А скажешь ли ты мне спасибо, если вместе
с тобой я стану открывать истину, скрытую в рассужде-
e ниях одного мужа, а вернее сказать, даже многих имени-
тых мужей?

Теэтет. Как не сказать! Разумеется, скажу.

Сократ. Оглянись же как следует, дабы не подслушал нас кто-нибудь из непосвященных. Есть люди, которые согласны признать существующим лишь то, за что они могут цепко ухватиться руками, действиям же или становлениям, как и всему незримому, они не отводят доли в бытии [21].

156 Теэтет. Но, Сократ, ты говоришь о каких-то твердолобых упрямцах.

Сократ. Да, дитя мое, они порядком невежествен-
ны. Но есть и другие, более искушенные. Вот их-то
тайны я и собираюсь тебе поведать. Первоначало, от
которого зависит у них все, о чем мы сегодня толковали,
таково: всё есть движение, и кроме движения нет ничего.
Есть два вида движения, количественно беспредельные:
свойство одного из них — действие, другого — страда-
ние. Из соприкосновения их друг с другом и взаимо-
b действия возникают бесчисленные пары: с одной сторо-

ны, ощутимое, с другой — ощущение, которое возникает и появляется всегда вместе с ощутимым. Эти ощущения носят у нас имена зрения, слуха, обоняния, чувства холода или тепла. Сюда же относится то, что называется удовольствиями, огорчениями, желаниями, страхами, и прочие ощущения, множество которых имеют названия, а безымянным и вовсе нет числа. Ощутимые же вещи сродни каждому из этих ощущений: всевозможному зрению — всевозможные цвета, слуху — равным же образом звуки и прочим ощущениям — прочее ощутимое, возникающее совместно с ними. Разумеешь ли, Теэтет, что дает нам это предположение (μῦθος) для нашего прежнего рассуждения? Или нет?

Теэтет. Не очень хорошо, Сократ.

Сократ. Однако приглядись, не бьет ли оно в ту же цель? Ведь она означает, что все это, как мы и толковали, движется, и движению этому присуща быстрота и медленность. Поэтому то, что движется медленно, движется на одном месте или в направлении к близлежащим вещам, то же, что возникает от этого, получается d
более медленным. А что движется быстро, движется в направлении к удаленным вещам, и то, что от этого возникает, получается более быстрым. Ибо оно несется, и в этом порыве заключается природа его движения. Поэтому как только глаз, приблизившись к чему-то ему соответствующему, порождает белизну и сродное ей ощущение — чего никогда не произошло бы, если бы каждое из них сошлось с тем, что ему не соответствует, — тотчас же они несутся в разные стороны: зрение — к глазам, а белизна — к цвету соучастника этого рождения. Глаз наполняется зрением и видит, становясь не просто зрением, но видящим глазом, что же касается второго родителя, то он, наполнившись белизной, уже становится в свою очередь не белизной, но белым предметом — будь то дерево, камень или любая вещь, выкрашенная в этот цвет. Так же и прочее: жесткое, теплое и все остальное, коль скоро мы будем понимать это таким же образом, не может существовать само по себе, о чем мы в свое время уже говорили, но все разнообразие 157
вещей возникает от взаимного общения и движения, причем невозможно, как говорится, твердо разграничить, что́ здесь действующее, а что́ страдающее. Ибо нет действующего, пока оно не встречается со страдающим, как нет и страдающего, пока оно не встретится с действующим. При этом, сойдясь с одним, что-то оказывается

действующим, а сойдясь с другим — страдающим. Так
что из всего того, о чем мы с самого начала рассуж-
дали, ничто не есть само по себе, но все всегда возни-
кает в связи с чем-то, а [понятие] «существовать» нуж-
b но отовсюду изъять, хотя еще недавно мы вынужде-
ны были им пользоваться по привычке и по невежеству.
Ибо эти мудрецы утверждают, что не до́лжно допускать
таких выражений, как «нечто», «чье-то», «мое», «это»,
«то», и никакого другого имени, выражающего непод-
вижность. В согласии с природой вещей до́лжно обозна-
чать их в становлении, созидании, гибели и изменчи-
вости. Поэтому, если бы кто-то вздумал остановить что-
либо с помощью слова, он тотчас же был бы изобличен.
Так нужно рассматривать и каждую часть, и собрание
многих частей, каковое, как они полагают, представ-
c ляют собой человек и камень, каждое живое существо
и каждый вид. Ну что, Теэтет, способен ли ты полу-
чить удовольствие и наслаждение от этих рассужде-
ний?

Теэтет. Не знаю, Сократ. Я даже не могу сообра-
зить, свое ли мнение ты высказываешь или испытыва-
ешь меня.

Сократ. Ты запамятовал, друг мой, что я ничего
не знаю и ничего из этого себе не присваиваю,— я уже
неплоден и на все это не способен. Нынче я принимаю
у тебя, для того и заговариваю тебя и предлагаю отве-
дать зелья всяких мудрецов, пока не выведу на свет твое
d собственное решение. Когда же оно выйдет на свет, тогда
мы и посмотрим, чахлым оно окажется или полноцен-
ным и подлинным. Однако теперь мужественно и твердо,
благородно и смело ответь мне, что ты думаешь о том, что
я хочу у тебя спросить.

Теэтет. Ну что же, спрашивай.

Сократ. Итак, скажи мне еще раз, нравится ли
тебе утверждение, что все вещи, о которых мы рассуж-
дали, не существуют как нечто, но всегда лишь стано-
вятся добрыми, прекрасными и так далее?

Теэтет. По крайней мере, пока я слушаю тебя, это
рассуждение представляется мне очень толковым и
вполне приемлемым в таком виде.

Сократ. Тогда не оставим без внимания и осталь-
ного. Остались же у нас сновидения и болезни, особенно
же помешательства, которые обычно истолковывают как
расстройство зрения, слуха или какого-нибудь другого
ощущения. Ты ведь знаешь, что во всех этих случаях

недавно разобранное утверждение как раз опровергается, так как в высшей степени ложны наши ощущения, рожденные при этом, и то, что каждому кажется каким- 158
то, далеко не таково на самом деле, но совсем напротив, из того, что кажется, ничто не существует.

Теэтет. Это сущая правда, Сократ.

Сократ. Итак, мой мальчик, какое же еще остается у кого-либо основание полагать, что знание есть ощущение и что каждая вещь для каждого такова, какой она ему кажется?

Теэтет. Я уже боюсь, Сократ, отвечать, что мне нечего сказать, после того как ты выговорил мне за такие речи. Однако, по правде сказать, я не мог бы спорить, b
что в помешательстве или в бреду люди не заблуждаются, воображая себя кто богом, а кто как бы летающей птицей.

Сократ. Не подразумеваешь ли ты здесь известного спора о сне и яви?

Теэтет. Какого такого спора?

Сократ. Я думаю, что ты слышал упоминания о нем: когда задавался вопрос, можно ли доказать, что мы вот в это мгновение спим и все, что воображаем, видим во сне или же мы бодрствуем и разговариваем друг с другом наяву.

Теэтет. В самом деле, Сократ, трудно найти здесь какие-либо доказательства: ведь одно повторяет другое, как антистрофа строфу. Ничто не мешает нам принять наш теперешний разговор за сон, и, даже когда во сне нам кажется, что мы видим сны, получается нелепое сходство этого с происходящим наяву.

Сократ. Ты видишь, что спорить не так уж трудно, тем более что спорно уже то, сон ли это или явь, а d
поскольку мы спим и бодрствуем равное время, в нашей душе всегда происходит борьба: мнения каждого из двух состояний одинаково притязают на истинность, так что в течение равного времени мы называем существующим то одно, то — другое и упорствуем в обоих случаях одинаково.

Теэтет. Именно так и происходит.

Сократ. Стало быть, такой же вывод мы должны сделать и для болезней и помешательств с той только разницей, что время не будет здесь равным.

Теэтет. Правильно.

Сократ. Ведь истина не определяется большим или меньшим временем?

Теэтет. Это было бы совсем смешно.

Сократ. А другие, ясные доказательства истинности одного из этих мнений мог бы ты привести?

Теэтет. Думаю, что нет.

Сократ. Тогда выслушай от меня, что сказали бы об этом те, кто утверждает, будто любое мнение всегда истинно для мнящего так. Рассуждают они, думаю я, следующим образом. Скажи, Теэтет, спрашивают они, нечто во всех отношениях иное разве будет иметь те же самые свойства, что и отличная от него вещь? И давай не будем принимать, что в каком-то отношении оно тождественно [этой вещи], а в каком-то — иное. Я спрашиваю об ином в целом.

Теэтет. В случае если это совсем иное, невозможно,
159 чтобы оно было тождественно [другой вещи] либо по своим свойствам, либо в чем угодно другом.

Сократ. И необходимо согласиться, что оно будет также неподобно той вещи?

Теэтет. Мне кажется, да.

Сократ. Итак, если что-то вдруг окажется чему-то подобным или неподобным либо тождественным или иным, то скажем ли мы, что тождественное подобно, а иное — неподобно?

Теэтет. Непременно.

Сократ. А раньше мы утверждали, что действующее так же многочисленно и беспредельно, как и страдающее.

Теэтет. Да.

Сократ. И что одно, сойдясь с другим, произведет не тождественное другому, а иное.

b Теэтет. Разумеется.

Сократ. Так давай потолкуем обо мне и о тебе и обо всем другом на тот же лад. Возьмем, с одной стороны, здорового Сократа, а с другой — Сократа больного. Скажем ли мы, что тот подобен этому или что неподобен?

Теэтет. Ты хочешь сказать, больной Сократ в целом подобен ли здоровому Сократу в целом?

Сократ. Ты прекрасно меня понял: именно это я хочу сказать.

Теэтет. Конечно, неподобен.

Сократ. Стало быть, это иной Сократ, раз он неподобен тому?

Теэтет. Непременно.

Сократ. То же ты можешь сказать и о спящем и

обо всем прочем, что мы сегодня разобрали?

Теэтет. Именно так.

Сократ. Значит, все, что по своей природе может что-то производить, сталкиваясь со здоровым Сократом, будет взаимодействовать с одним человеком, а когда я болен, то как бы с другим?

Теэтет. А разве нет?

Сократ. И в обоих случаях я, страдающий, и то, действующее, произведем разные следствия?

Теэтет. Например?

Сократ. Когда я здоров и пью вино, оно мне кажется приятным и сладким.

Теэтет. Так.

Сократ. Ведь, как мы уже договорились, действующее и страдающее произвели сладость и ощущение, d
одновременно несущиеся в разные стороны: ощущение, предназначенное для страдающего, делает язык ощущающим, а сладость, направляясь к вину, заставляет его и быть сладким и казаться.

Теэтет. Разумеется, ведь об этом мы уже договорились.

Сократ. Когда же я болен, то, по правде говоря, вино, во-первых, застает уже не того же самого человека, потому что оно приближается к неподобному.

Теэтет. Да.

Сократ. Стало быть, выпитое вино и такой Сократ вместе произведут уже иное: для языка — ощущение горечи, а для вина — возникающую и несущуюся горечь, и вино станет уже не горечью, но горьким, а я — не ощущением, но ощущающим?

Теэтет. Совершенно верно.

Сократ. И, ощущая таким образом, я уже не стану ничем иным [22]: ибо от других вещей — другое ощущение, делающее отличным и другим самого ощущающего, 160
равно как и действующее на меня, сойдясь с другим и произведя другое, никогда не сможет остаться таким же, поскольку, производя от другого другое, оно станет другим.

Теэтет. Это так.

Сократ. И я не остаюсь таким же, как был, и вино не будет таким, как было.

Теэтет. В том-то и дело.

Сократ. Ведь когда я становлюсь ощущающим, я непременно должен что-то ощущать, ибо, ничего не ощущая, ощущающим стать невозможно. Так же и что-

b то становится сладким или горьким или еще каким-то
для кого-то, поскольку сладкое не может стать сладким
ни для кого.

Т е э т е т. Разумеется.

С о к р а т. И нам остается, если мы существуем или
становимся, существовать и становиться друг для дру-
га, коль скоро какая-то необходимость связывает наше
существование, но не связывает его ни с кем-то другим,
ни с нами самими. Поэтому-то нам и остается быть
связанными друг с другом, так что если кто скажет
«нечто есть», то он должен добавить, для чего «есть»,
от чего «есть» и в отношении к чему «есть», и то же
самое, если он говорит «становится». Само же по себе
c что-то существующее или становящееся ни сам он не
должен называть, ни другому позволять это делать —
так требует рассуждение, которое мы разобрали.

Т е э т е т. Безусловно, Сократ.

С о к р а т. Стало быть, если действующее на меня
существует для меня, а не для кого-то другого, то и
ощущаю его только я, а другой — нет?

Т е э т е т. А как же иначе?

С о к р а т. Следовательно, мое ощущение истинно
для меня, поскольку всегда принадлежит моей сущно-
сти, и, согласно Протагору, я судья всем существующим
для меня вещам, что они существуют, и несуществую-
щим, что они не существуют.

Т е э т е т. По-видимому.

d С о к р а т. Так если суд мой непогрешим и я не оши-
баюсь в своих мыслях о существующем и становящемся,
как же могу я не знать того, что ощущаю?

Т е э т е т. Никак не можешь.

С о к р а т. Стало быть, ты превосходно сказал, что
знание есть не что иное, как ощущение, и это совпа-
дает с утверждениями тех, кто вслед за Гомером, Ге-
раклитом и всем этим племенем полагает, будто все
течет, словно река, или вслед за Протагором, мудрей-
шим из мудрецов, считает мерой всех вещей человека,
или вслед за Теэтетом, что ощущение данных, в данном
e состоянии пребывающих людей и становится знанием [23].
Ну как, Теэтет, не сказать ли нам, что это и есть тобой
порожденное, а мною принятое детище? Как ты счи-
таешь?

Т е э т е т. Приходится сказать, Сократ.

С о к р а т. Каково бы оно ни оказалось, но произ-
вели мы его, как видишь, не без труда. А после родов

его полагается обнести вокруг очага [24] и толком рассмотреть, не обманывает ли нас недостойное воспитания пустое и ложное порождение. Но может быть, ты 161 думаешь, что в любом случае его нужно воспитывать, а не выбрасывать? Или ты все-таки сумеешь сдержаться, глядя, как его изобличат, и не будешь слишком негодовать, если отберут у тебя этого первенца?

Феодор. Теэтет сумеет сдержаться, Сократ. Не такой уж он упрямец. Но скажи, ради богов, разве опять что-нибудь не так?

Сократ. Экий же ты любитель потолковать, если и меня по доброте своей почитаешь каким-то мешком, из которого я без труда могу извлечь любое рассуждение и заявить, что все это не так. Ты не вникаешь в то, b что происходит, а ведь ни одно рассуждение не исходит от меня, но все они — от моих собеседников. Я же ничего не знаю, кроме самой малости: какое рассуждение у какого мудреца нужно взять и как следует рассмотреть. Вот и теперь я все выпытываю у него, а самому мне сказать нечего.

Феодор. Тебе лучше знать, Сократ. Поступай как хочешь.

Сократ. Знаешь ли, Феодор, чему дивлюсь я в твоем друге Протагоре?

Феодор. Чему?

Сократ. Те его слова, что каким каждому что-то представляется, таково оно и есть, мне очень нравятся. А вот началу этого изречения я удивляюсь: почему бы ему не сказать в начале своей «Истины», что мера всех вещей — свинья, или кинокефал [25], или что-нибудь еще более нелепое среди того, что имеет ощущения, чтобы тем пышнее и высокомернее было начало речи, доказывающей, что мы-то ему чуть ли не как богу дивимся за его мудрость, а он по разуму своему ничуть не выше головастика, не то что кого-либо из людей. Ты не согла- d сен, Феодор? Ведь если для каждого истинно то, что он представляет себе на основании своего ощущения, если ни один человек не может лучше судить о состоянии другого, чем он сам, а другой не властен рассматривать, правильны или ложны мнения первого, но — что мы уже повторяли не один раз — если каждый будет иметь мнение только сам о себе и всякое такое мнение будет правильным и истинным, то с какой же стати, друг мой, Протагор оказывается таким мудрецом, что даже считает себя вправе учить других за большую плату, мы же ока- e

зываемся невеждами, которым следует у него учиться, — если каждый из нас есть мера своей мудрости? Как тут не сказать, что этими словами Протагор заискивает перед народом. Я не говорю уже о себе и своем повивальном искусстве — на нашу долю пришлось достаточно насмешек, — но я имею в виду вообще всякие занятия диалектикой. Дело в том, что рассматривать и пытаться взаимно опровергать наши впечатления и мнения — все
162 это пустой и громкий вздор, коль скоро каждое из них — правильное и если истинна «Истина» Протагора, а не скрывает в своей глубинной сути некоей насмешки.

Феодор. Этот человек — мой друг, Сократ; ты и сам это только что сказал. Поэтому я не решился бы, согласившись с тобой, изобличать Протагора, но и с тобой я не хотел бы разойтись во мнении. Так что уж лучше возьми опять Теэтета. Мне кажется, он и теперь прилежно слушает тебя.

b Сократ. Если бы в Лакедемоне, Феодор, ты зашел в палестру и увидел бы, что другие, иной раз и тщедушные, ходят там раздетыми [26], разве ты не счел бы, что и тебе не до́лжно скрывать своего вида и надо раздеться?

Феодор. Но почему ты думаешь, что если бы они и предложили мне это, я бы послушался? Я попросил бы их, как теперь вас, позволить мне только наблюдать и не тащить меня в гимнасий, чтобы я, уже утративший гибкость членов, состязался с молодым и гибким борцом.

Сократ. Ну, Феодор, если тебе это любо, то и я тому
c не враг, как говорят любители пословиц. Приходится опять обратиться к мудрому Теэтету. Прежде всего, Теэтет, растолкуй мне то, что мы сегодня уже разобрали: разве не странно тебе, как и мне, что ни с того ни с сего ты оказался ничуть не ниже в мудрости любого из людей и богов? Или, по-твоему, Протагорова мера к богам относится в меньшей степени, чем к людям?

Теэтет. Клянусь Зевсом, по-моему, нет, и я очень удивлен, что ты спрашиваешь об этом. Все время, пока мы рассматривали, в каком смысле утверждают, будто
d то, что каждому представляется, таково для него и есть, каким представляется, это утверждение казалось мне правильным. А теперь как будто бы вышло наоборот.

Сократ. Ты еще молод, милый мальчик, остро воспринимаешь и поддаешься на всякие разглагольствования. На твой вопрос Протагор или кто-то за него ответил бы: «Благородные юноши и старцы, это вы разглаголь-

ствуете, усевшись в кружок и замешивая в дело богов, а ведь я-то их исключаю из своих рассуждений и книг, не касаясь того, существуют они или не существуют[27]; e
вы же повторяете то, что нравится толпе: дескать, ужасно, если в мудрости ни один из людей ничем не отличается от любой скотины. И вместо того чтобы приводить неопровержимые доказательства, вы довольствуетесь вероятностью, а ведь если бы Феодор или какой-либо другой геометр стал пользоваться ею в геометрии, грош была бы ему цена». Вот теперь уже вы с Феодором смотрите, можете ли вы пользоваться правдоподобием и вероятностью в столь важных рассуждениях? 163

Теэтет. Нет, Сократ, ни ты, ни мы не признали бы это правильным.

Сократ. В таком случае, видимо, надо идти иным путем, следуя сказанному вами с Феодором.

Теэтет. Да, конечно, иным.

Сократ. Тогда давайте посмотрим, тождественны ли знание и ощущение или различны. Ведь к этому было направлено все наше рассуждение и ради этого мы сдвинули всю эту нелепую громаду. Не правда ли?

Теэтет. Разумеется.

Сократ. Итак, давайте договоримся: то, что мы b
ощущаем зрением или слухом, все это мы одновременно и познаем? Например, если мы будем слушать речь чужеземцев, не зная языка, то скажем ли мы, что не слышим того, что они произносят, или что и слышим и знаем, о чем они говорят? И также, не зная их письма, будем ли мы утверждать, глядя на буквы, что их не видим или же что знаем их, поскольку видим?

Теэтет. По крайней мере, Сократ, мы бы сказали, что знаем то, что́ мы в них видим и слышим. Во втором случае это очертания и цвет букв — их мы видим и знаем; а в первом — высота или низкость звуков: мы ее слышим, и тем самым она нам известна. Того же, чему обучают грамматики и переводчики, мы не ощущаем ни зрением, ни слухом и не знаем.

Сократ. Прекрасно, Теэтет; не стоит больше и спорить с тобой об этом, а то ты возгордишься. Взгляни лучше вот на какой довод и подумай, как нам его опровергнуть.

Теэтет. Какой же?

Сократ. А вот: если кто спросит, возможно ли, d
чтобы кто-то, что-то узнав и сохраняя это в памяти, не знал бы того самого, что помнит, в то самое мгновение,

когда он помнит? Но, видно, я слишком многословен, а спросить я хотел вот что: может ли быть кому-то неизвестным то, что он постиг и помнит?

Т е э т е т. Как это, Сократ? Ты говоришь что-то несуразное.

С о к р а т. Вероятно, я несу вздор? Но ты посмотри: разве ты не утверждаешь, что видеть — значит ощущать и что зрение есть ощущение?

Т е э т е т. Да, утверждаю.

С о к р а т. Но из этого разве не следует, согласно
e недавнему рассуждению, что видящий что-либо тотчас становится знающим это?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Дальше. Называешь ли ты что-либо памятью?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Памятью ни о чем или о чем-то?

Т е э т е т. Конечно, о чем-то.

С о к р а т. А разве не о том, что кто-то постиг или ощутил?

Т е э т е т. Ну и что из этого?

С о к р а т. Если кто-нибудь что-то видел, он ведь иногда вспоминает это?

Т е э т е т. Вспоминает.

С о к р а т. Даже если закроет глаза? Или в этом случае сразу же забывает?

Т е э т е т. Мне страшно согласиться с этим, Сократ.

164 С о к р а т. Однако придется, чтобы осталось в силе наше прежнее рассуждение. Иначе оно отпадает.

Т е э т е т. Клянусь Зевсом, что-то здесь есть, но я плохо это разумею. Скажи, в чем тут дело.

С о к р а т. Слушай. Мы говорим, что видящий что-то сразу становится знающим то, что он видит, ибо мы признали, что зрение, ощущение и знание — одно и то же.

Т е э т е т. Разумеется.

С о к р а т. Увидевший же и узнавший то, что видит, ведь и закрыв глаза, помнит это, но уже не видит. Не так ли?

Т е э т е т. Так.

b С о к р а т. А «не видит» — значит «не знает», коль скоро «видит» означает «знает»?

Т е э т е т. Правда.

С о к р а т. Так разве не выходит, что, зная нечто и еще помня об этом, он уже не знает этого, поскольку

не видит. А мы уже говорили, что было бы несуразно, если бы так случилось.

Т е э т е т. Совершенно верно.

С о к р а т. Очевидно, выходит что-то невозможное, если допустить, что знание и ощущение — одно и то же.

Т е э т е т. Похоже, что так.

С о к р а т. Стало быть, нужно признать, что они различны?

Т е э т е т. Боюсь, что да.

С о к р а т. Что же тогда такое знание? Как видно, c
придется начать рассуждение сызнова. И что же, Теэтет, нам предпринять?

Т е э т е т. В каком направлении?

С о к р а т. Мне кажется, мы, отскочивши от нашего предмета, как трусливые петухи, издаем победный клич прежде победы.

Т е э т е т. Как это?

С о к р а т. Мы похожи на завзятых спорщиков [28], когда, не договорившись о словах, пытаемся победить в доказательстве, подменив их значение, и при этом утверждаем, что мы-де не спорщики, а философы, сами не замечая, как делаем то же самое, что и эти d
искушенные в спорах мужи.

Т е э т е т. Я все еще не понимаю, что ты хочешь сказать.

С о к р а т. Я попытаюсь объяснить, что я имею в виду. Ведь мы спрашивали, может ли кто-то не знать того, что он постиг и помнит, а в ответ привели пример человека, который что-то видел и с закрытыми глазами помнит это, хотя уже и не видит. Тем самым мы показали, что помнящий в то же время не ведает [того, что помнит], а это невозможно. Таким образом погибает Протагоров, а также и твой миф о знании, что оно и ощущение — одно и то же.

Т е э т е т. Очевидно.

С о к р а т. А вот и нет, я думаю. По крайней мере, мой друг, если бы жив был отец первого из этих мифов, он бы всячески его защищал. Мы же совсем затолкали бедного сироту. И даже опекуны, оставленные Протагором, не желают вступиться, хотя один из них — Феодор — вот здесь рядом. Боюсь, что справедливости ради нам самим придется защищать его.

Ф е о д о р. Помилуй, Сократ: это не я, а скорее Каллий [29], сын Гиппоника, его опекун. Я же, пожалуй, 165
из тех, кто отошел от отвлеченных рассуждений и

склонился к геометрии. И все же я буду тебе благодарен, если ты вступишься за него.

Сократ. Хорошо, Феодор. Но ты хотя бы следи за моим заступничеством. Ведь можно было бы договориться до вещей, еще более ужасных, чем [рассмотренные] недавно, если не обращать внимания на значение слов, как мы по большей части привыкли делать, соглашаясь или возражая. К тебе я буду держать речь или к Теэтету?

b Федор. К нам обоим. А уж отвечать пусть будет младший. Ему не так стыдно ошибиться.

Сократ. Итак, я буду разбирать самый сложный вопрос, примерно следующего рода: может ли один и тот же человек, зная что-то, не знать того, что́ он знает?

Феодор. Так как же мы ответим, Теэтет?

Теэтет. Я, по крайней мере, думаю, что это невозможно.

Сократ. Вовсе нет, если ты будешь считать, что видеть — это и есть знать. Например, что ты скажешь, если какой-нибудь смельчак припрет тебя к стенке хитрым вопросом и, закрыв тебе рукой один глаз, пожелает
c узнать, видишь ли ты свой плащ закрытым глазом?

Теэтет. Скажу, думаю я, что не вижу этим, но тем, другим, вижу.

Сократ. Стало быть, ты одновременно и видишь и не видишь то же самое?

Теэтет. В каком-то смысле да.

Сократ. Я не о том, скажет он, говорю и не спрашиваю, в каком смысле. Я спрашиваю: можешь ли ты не знать того, что знаешь? Теперь же выясняется, что ты, видя, не видишь. А ты согласился, что видеть есть знать, а не видеть — не знать. Из всего этого сам заключи, что у тебя получается.

Теэтет. Получается, что вывод противоположен
d тому, что я предполагал.

Сократ. Пожалуй, еще в большем затруднении ты окажешься, дорогой мой, если тебя спросят, можно ли одно и то же знать отчетливо и расплывчато, вблизи — знать, а издали — нет, знать основательно и слегка? И тысячу других вопросов какой-нибудь наемный пелтаст[30], искушенный в речах, метнет в тебя из засады, как только ты станешь утверждать, что знание и ощущение — одно и то же. Вторгаясь то в область слуха, то обоняния, то в область других ощущений, он
e изобличит тебя, загонит в тупик и не отпустит, пока

ты не оценишь его завидной мудрости, будучи связан по рукам и ногам, и, угодив в его сети, не откупишься от него деньгами по цене, на какой вы сойдетесь. Но ты, пожалуй, скажешь: а все же, какую речь произнесет Протагор в защиту своих [положений]? Не попытаться ли мне ее воспроизвести?

Теэтет. Да, конечно.

Сократ. Я думаю, он соберет воедино все доводы,
что мы приводили в его защиту, и, не скрывая своего 166
к нам презрения, скажет так:

«Этот честный Сократ, когда ребенок [31], напуганный вопросом, может ли один и тот же человек одно и то же помнить и вместе с тем не знать, со страху ответил, что нет, ибо не мог предвидеть последствий,— этот Сократ выставил меня таким образом в своих речах на посмешище. Дело же обстоит так, легкомысленный ты человек, что, когда ты с помощью вопросов исследуешь мои положения и спрошенный отвечает так, как ответил бы я, и при этом ошибается, оказываюсь опровергнут я, а когда
он отвечает иначе [,чем ответил бы я], опровергнут b
оказывается он сам.

И ты думаешь, кто-то с тобой согласится, что память об испытанных ощущениях тождественна тем, которые были тогда, когда он их испытывал, в то время как больше он их уже не испытывает? Далеко не так. Или кто-то решится признать, что одно и то же может быть известно и неизвестно одному и тому же человеку? Или если он побоится признать это, то, думаешь, он уступит тебе в том, что изменившийся — тот же самый человек, что и до изменения? Более того, что это тот человек, а не те, бесконечно возникающие,— коль скоро происходят изменения,— если уж надо избегать западни, расставляемой друг другу с помощью имен?

Нет, любезнейший, скажет он, честно выступи против моих рассуждений и, если можешь, уличи меня в том, что не особые у каждого из нас возникают ощущения; или если они особые, то из этого вовсе не следует, что кажущееся кому-то возникает только для него одного, а если нужно сказать о чем-то «есть», то это должно «быть» только для того, кому это кажется.

Поминая же свинью и кинокефала, ты не только сам поступаешь по-свински, но и слушателей склоняешь так же вести себя по отношению к моим сочинениям, а это не делает тебе чести. Я же утверждаю, что d
истина такова, как у меня написано: мера существую-

щего или несуществующего есть каждый из нас. И здесь-
то тысячу раз отличается один от другого, потому что
для одного существует и ему кажется одно, а для дру-
гого — другое. И я вовсе не отрицаю мудрости или
мудрого мужа. Просто мудрецом я называю того, кто
кажущееся кому-то и существующее для кого-то зло так
преобразует, чтобы оно казалось и было для того добром.

И не выискивай ошибок в моих выражениях, а по-
старайся яснее постигнуть смысл моих речей. А сде-
лай это так: вспомни, как раньше вы рассуждали, что
больному еда кажется и бывает для него горькой, а здо-
ровому кажется и для него есть прямо противоположное.
И ни одного из них не следует делать более мудрым, ибо
167 это невозможно. И осуждать их нельзя, что-де боль-
ной — неуч, раз он утверждает такое, а здоровый —
мудр, раз утверждает обратное. Просто надо изменить
худшее состояние на лучшее, ибо одно из них — лучше.
То же касается и воспитания: из худшего состояния
надо приводить человека в лучшее. Но врач производит
эти изменения с помощью лекарств, а софист — с помо-
щью рассуждений.

Впрочем, никому еще не удалось заставить человека,
имеющего ложное мнение, изменить его впоследствии
на истинное, ибо нельзя иметь мнение о том, что не
существует, или отличное от того, что испытываешь:
b последнее всегда истинно. Но я полагаю, что тот, кто
из-за дурного состояния души имеет мнение, соответст-
вующее этому состоянию, благодаря хорошему состоя-
нию может изменить его и получить другое, и вот эту-то
видимость некоторые по неопытности называют истин-
ной, я же скажу, что одно лучше другого, но ничуть не
истиннее.

И я далек от того, любезный Сократ, чтобы срав-
нивать мудрецов с лягушками. Напротив, я сравни-
ваю их с врачами там, где дело касается тела, и с зем-
ледельцами — там, где растений. Ибо я полагаю, что
и эти последние создают для растений, когда какое-то
c из них заболевает, вместо дурных ощущений хорошие,
здоровые и вместе с тем истинные, а мудрые и хоро-
шие ораторы делают так, чтобы не дурное, а достой-
ное представлялось гражданам справедливым: ведь что
каждому городу представляется справедливым и пре-
красным, то для него и есть таково, пока он так считает.
Однако мудрец вместо каждой дурной вещи застав-
ляет достойную и быть и казаться городам справедли-

вой. На том же самом основании и софист, способный так же воспитать своих учеников, мудр и заслуживает от них самой высокой платы. Итак, одни бывают мудрее d других и в то же время ничье мнение не бывает ложным, и, хочешь ты того или нет, тебе придется допустить, что ты мера, ибо только так остается в силе мое рассуждение.

Если же ты хочешь оспорить это с самого начала, то оспаривай, но рассуждай последовательно. Если тебе нравится путь вопросов, спрашивай, ибо разумному человеку следует не избегать этого, а всячески это поощрять. Но соблюдай одно правило: пусть твои вопросы не будут обидными. Верх непоследовательности — заявляя о своем стремлении к добродетели, быть несправедливым в своих рассуждениях. А несправедливость получается тогда, когда забывают, что поиному строится спор, по-иному рассуждение. В первом случае допустимо и подшучивать и сбивать с толку чем и как только можешь, во втором же следует рассуждать серьезно, поправлять своего собеседника, указывая ему лишь на те промахи, которые он допустил по своей 168 вине или по вине своих прежних учителей.

Если ты будешь поступать таким образом, то в своих недоумениях и затруднениях твои собеседники будут винить не тебя, а лишь себя самих и будут искать твоих бесед и твоей дружбы, разлюбив себя и убегая от самих себя в философию, чтобы стать другими людьми и покончить с тем, чем они были прежде. Если же ты, как и большинство, будешь поступать наоборот, то и получится все наоборот и у тебя, и у твоих собеседников: вместо философов, когда они станут старше, ты произведешь на свет ненавистников этого занятия. А если ты b послушаешься моего прежнего совета, то без неприязни и запальчивости, но как можно благожелательнее рассмотри, что же на самом деле я имею в виду, когда объявляю, что все движется и что то, что́ каждый мнит, то оно и есть, будь то для одного человека, будь то для целого города. И уже потом суди, то же самое или различное есть зна́ние и ощущение, а не так, как ты делал недавно, пользуясь ходячими выражениями, с помощью которых большинство людей, выдергивая их откуда попало, доставляют друг другу всяческие затруднения».

Вот так, Феодор, я вступился за твоего друга по мере моих слабых сил. Если бы сам он был жив, он лучше защитил бы свое учение.

Феодор. Ты шутишь, Сократ; ведь ты оказал сильную поддержку этому человеку.

Сократ. Прекрасно, друг мой. А скажи, не заметил ли ты, что, когда Протагор только что держал речь
d и порицал нас за то, что, толкуя с детьми, мы используем для опровержения его положений робость ребенка, он тем самым, отвергая всякие забавы и требуя уважения к своей мере всех вещей, велел нам с тобой серьезно отнестись к его рассуждению?

Феодор. Как было не заметить, Сократ!

Сократ. Ну и что? Прикажешь послушаться его?

Феодор. И даже очень.

Сократ. Ты видишь, что, кроме тебя, всё это дети. Если послушаться этого человека, то надо нам
e с тобой задавать друг другу вопросы и отвечать, если мы хотим серьезно отнестись к этому его рассуждению, и пусть он впредь не сможет нас упрекнуть в том, что мы превратили исследование его рассуждения в детскую забаву.

Феодор. Но разве Теэтет не уследит за разбором рассуждения лучше многих тех, у кого уже длинные бороды?

Сократ. Во всяком случае, не лучше тебя, Феодор. И не думай, что я должен надрываться, защищая
169 твоего покойного друга, а ты и пальцем не пошевельнешь. Давай-ка и ты, милейший, последи некоторое время за нашим рассуждением, пока мы не узнаем, тебе ли быть мерой чертежей, или все, подобно тебе, достаточно для себя сильны в астрономии и в прочих областях, в которых ты не без причины выделяешься.

Феодор. В твоем присутствии, Сократ, нелегко уклониться от ответа. Однако, как видно, я обольщался, полагая, что ты не станешь меня принуждать и, подобно лакедемонянам, позволишь мне не раздеваться. Ты же, по-моему, приближаешься скорее к Ски-
b рону [32]. Ведь в Лакедемоне предлагают или раздеться или уйти, а ты, мне кажется, поступаешь скорее как Антей [33]: не отпускаешь пришельца, пока не заставишь его раздеться и померяться с тобой силой в рассуждениях.

Сократ. Ты превосходно изобразил мою болезнь, Феодор. Однако я еще покрепче тех. Ибо со мной встречались тысячи Гераклов и Тесеев [34], сильных в рассуждениях, и хотя я здорово бывал бит, но никогда не отступал — столь страшная любовь обуяла меня

к подобным занятиям. Так что уж и ты не откажись померяться со мной на пользу и мне и себе.

Феодор. Не буду больше спорить: веди меня куда хочешь. Во всяком случае, я обязан нести тот жребий, что ты мне назначишь, и терпеливо выслушивать твои опровержения. Но предоставляю я тебе себя лишь в тех пределах, которые ты сам определил.

Сократ. С меня достаточно и этого. Но следи внимательно за тем, чтобы наши рассуждения как-нибудь незаметно не зазвучали по-детски, а не то нас снова кто-нибудь в этом упрекнет. d

Феодор. Да я уж постараюсь, насколько хватит сил.

Сократ. Итак, еще раз начнем с того, за что мы уже принимались прежде, и посмотрим, правы или не правы мы были, негодуя на это рассуждение, поскольку оно делает каждого обладателем самодовлеющего разума. Ведь Протагор согласился с нами, что некоторые люди выделяются своей способностью различать лучшее и худшее и что они-то и есть мудрецы. Не так ли?

Феодор. Да.

Сократ. Однако если бы не мы, а он сам, присутствуя здесь, согласился, чтобы ему помогли, можно было e
бы к этому больше не возвращаться в поисках оснований. На самом же деле кто-то, пожалуй, решит, что мы неправомочны давать за него согласие. Поэтому лучше уж договориться об этом как можно яснее: ведь многое будет зависеть от того, так мы это решим или иначе.

Феодор. Ты прав.

Сократ. Поэтому его согласие мы возьмем не у посредников, а из собственного его рассуждения, как из ближайшего источника. 170

Феодор. Каким образом?

Сократ. А вот каким: он говорит, что́ каждый мнит, существует для того, кто это мнит?

Феодор. Да, он это говорит.

Сократ. Так вот и мы, Протагор, толкуем о мнениях человека, более того — всех людей, и заявляем, что нет человека, который не считал бы в чем-то себя мудрее других, а в чем-то — других мудрее себя. И в величайших опасностях, когда люди бедствуют на войне, от болезней или в открытом море, как на богов уповают они на правителя в каждом из этих дел, почитая их своими спасителями, которые выделяются b
не чем иным, как своим знанием. И весь наш челове-

ческий мир полон тем, что, с одной стороны, одни ищут учителей и руководителей для себя и других существ, а также их дел, иные же полагают себя способными либо учить, либо руководить. И что мы можем сказать кроме того, что во всех этих случаях сами люди считают, что среди них бытуют и мудрость и невежество?

Феодор. Ничего, кроме этого.

Сократ. И разве не считают они мудрость истинным пониманием, а невежество — ложным мнением?

Феодор. А то как же?

Сократ. Тогда как же нам быть, Протагор, с твоим рассуждением? Сказать, что людские мнения всегда истинны или что иной раз истинны, а иной раз — ложны? Ведь так или иначе из обоих [утверждений] следует, что отнюдь не всегда их мнения истинны, но встречаются как те, так и другие. А теперь посмотри, Феодор, не захочет ли кто-нибудь из сподвижников Протагора или ты сам настаивать на том, что ни один человек не считает другого невеждой, а мнения его — ложными?

Феодор. Но это было бы невероятно, Сократ.

d Сократ. Однако к этому неизбежно сводится утверждение, что мера всех вещей — человек.

Феодор. Каким образом?

Сократ. Если ты, составив себе о чем-то суждение, объявишь мне свое мнение об этом, то пусть даже оно будет истинным для тебя, как того требует рассуждение Протагора,— нам-то или другим нельзя разве судить о твоем суждении? Или мы всегда будем почитать его истинным? И разве не препираются с тобой всякий раз тысячи людей, имея противоположные мнения и полагая, что ты судишь и думаешь ложно?

Феодор. Клянусь Зевсом, Сократ, им нет числа, как говорит Гомер,— людям, что доставляют мне неприятности [35].

Сократ. Так что же? Ты ведь не захочешь, чтобы мы утверждали, будто в таком случае перед собой ты высказываешь истинное мнение, а перед тысячами других — ложное?

Феодор. Похоже, что это необходимо следует из нашего рассуждения.

Сократ. Но что же вытекает отсюда для самого Протагора? Неизбежно вот что: если ни сам он не думал, что мера всех вещей — человек, ни толпа — а она так и не думает,— то тогда никому не нужна та истина, кото-

рую он написал; если же сам он все-таки так думал, но 171
толпа не разделяла его мнения, то, как известно, смотря по тому, кого будет больше — тех, кто не разделяет его мнения, или тех, кто разделяет, оно не будет или будет [истинным].

Феодор. Неизбежно, если мнения каждого достаточно, чтобы быть или не быть [истине].

Сократ. И вот что занятнее всего: ведь он признает истинным и то мнение, которое полагает его собственное мнение ложным, коль скоро соглашается, что всякое мнение бывает лишь о том, что существует.

Феодор. Верно.

Сократ. Так не придется ли ему признать, что
его собственное мнение ложно, если он согласится с b
тем, что мнение тех, кто считает его ложным, — истинно?

Феодор. Неизбежно.

Сократ. А прочие разве признают, что они заблуждаются?

Феодор. Нет, конечно.

Сократ. А он в свою очередь разве не согласится, что их мнение истинно, исходя из того, что он написал?

Феодор. Очевидно, согласится.

Сократ. Итак, будут оспариваться все выдвинутые Протагором [положения], более того, с этим согласится он сам, признав, что мнение тех, кто утверждает противоположное, истинно; и тогда сам же Протагор
вынужден будет признать, что ни собака, ни первый c
попавшийся человек не есть мера ни для одной непознанной вещи. Не так ли?

Феодор. Так.

Сократ. Следовательно, поскольку все ее оспаривают, Протагорову «Истину», она ни для кого не может быть истинной — ни для кого-либо другого, ни для него самого.

Феодор. Уж слишком, Сократ, мы наскакиваем на моего друга.

Сократ. Но еще не ясно, мой милый, не проскочили ли мы мимо правды. Ведь ему как старшему по-
добает быть мудрее нас. Что, если он воспрянет сейчас d
во весь рост [36]? Пожалуй, он уличит меня и тебя, сказав, что я много болтаю, а ты соглашаешься, а потом, погрузившись обратно, исчезнет? Однако, каковы бы мы ни были, нам необходимо на себя полагаться и высказывать каждый раз то, что нам представляется. Вот и теперь, не сказать ли нам прежде всего, что любой

согласится с тем, что один бывает мудрее другого, а бывает и невежественнее?

Феодор. По крайней мере, я такого мнения.

Сократ. И не сказать ли нам также, что это рас-
e суждение Протагора сильнее всего там, где он утверждает (как мы это наметили ему в помощь), что большинство вещей, какими представляются, таковы для каждого и есть: теплые, сухие, сладкие и все в таком же роде; но если уж он должен в чем-то признать отличие одного существа от другого, то он охотно подтвердит, что там, где речь идет о здоровье или болезни, ни одна женщина, ни один ребенок или дикий зверь не способны излечить себя с полным знанием того, что́ для них здорово, и что именно в этом, если уж в чем-то, один имеет перед другим преимущество.

Феодор. И мне так кажется.

172 Сократ. Если же взять государственные дела, то что́ каждый город сочтет для себя прекрасным или постыдным, справедливым или несправедливым, священным или нет и утвердит это как законное, то и будет для него таковым поистине, и здесь уж ни один человек не будет мудрее другого человека, ни город — города. А вот что касается определения полезного или неполезного для города, то здесь — если уж придется Протагору согласиться — он признает, что с точки зрения истины один член Совета [37] отличается от другого, как отличаются и мнения разных городов, и едва ли
b он отважился бы сказать, что, в чем бы город ни полагал свою пользу, в том, скорее всего, она и будет заключаться. Что же касается того, о чем я только что сказал,— справедливого или несправедливого, священного или нечестивого, то протагоровцам угодно настаивать, что ничто из этого не имеет по природе своей сущности, но становится таким поистине лишь тогда, когда представляется таким в общем мнении, и на такой срок, на какой это мнение сохраняется. И сколько людей ни перетолковывало всячески рассуждение Протагора, они так или иначе приходили к этой же мудрости. Видишь, Феодор, чем дальше, тем более важные
c вопросы встают перед нами.

Феодор. А разве у нас есть недостаток в досуге, Сократ?

Сократ. Это верно. И в иные времена и теперь мне не раз приходило на ум, любезный друг, что не случайно люди, большую часть своего времени прово-

дящие в занятиях философией, выступая в суде, вызывают смех [38].

Феодор. Что ты хочешь этим сказать?

Сократ. Вероятно, если сравнить тех юношей, что толкаются в судах и тому подобных местах, с теми, что проводят время в философии и ученых беседах, d
то воспитание первых будет рабским перед свободным воспитанием вторых.

Феодор. Почему?

Сократ. Потому, что у последних, как ты выразился, никогда не бывает недостатка в досуге и своим рассуждениям они предаются в тишине и на свободе. Вот мы сегодня переходим уже к третьему рассуждению — так же и они, если какой-нибудь побочный вопрос более придется им по душе, чем основной, не заботятся о том, долго или коротко придется им рассуждать, лишь бы только дойти до сути. Первым же всегда недосуг, их подгоняют водяные часы [39], не позволяя e
им держать речь о чем любо, их связывает противник и зачитываемый иск, сверх которого ничего нельзя говорить. Речи же свои они держат, как раб за раба — перед господином, что восседает со своим законом в руке, да и тяжбы у них никогда не об отвлеченном предмете, но всегда о себе самом, и нередко дело идет о жизни и смерти. От всего этого люди становятся оже- 173
сточенными и хитрыми (они знают, как польстить господину речью и угодить делом), с мелкой и кривой душой. Величие, прямоту и независимость с малых лет у них отняло рабство, принудившее их к коварству, угрозами и страхом отравившее нежные еще души, и, кто не сумел вооружиться сознанием истины и права, те не перенесли всего этого, но, обратившись вскоре ко лжи и взаимным обидам, совершенно согнулись и сломились, b
и теперь, превратившись из детей во взрослых людей, они, совсем не имея разума, почитают себя искусными и мудрыми. Что до этих, то они таковы, Феодор. Что же до людей из нашего хора, то, если угодно, поговорим и о них. Или же оставим их в покое, обратившись к нашему рассуждению, чтобы не слишком злоупотреблять отступлениями и той свободой бесед, о которой мы только что говорили?

Феодор. Ни в коем случае, Сократ. Давай поговорим и о них. Ибо ты очень хорошо сказал, что не мы, люди такого хора, подчиняемся своим рассуждениям, но они служат нам как рабы, и каждое из них дожи-

дается того часа, когда нам заблагорассудится его завершить: ведь мы не поэты и над нами нет ни судьи, ни зрителя со своими оценками и поучениями.

Сократ. Ну что ж, если тебе угодно, давай поговорим о корифеях, ибо что можно сказать о тех, кто
философией занимается без особого рвения? Эти же с
d ранней юности не знают дороги ни на агору, ни в суд,
ни в Совет, ни в любое другое общественное собрание,
Законов и постановлений, устных и письменных, они
в глаза не видали и слыхом не слыхали. Они не стремятся вступить в товарищества для получения должностей, сходки и пиры и ночные шествия с флейтистками даже и во сне им не могут присниться. Хорошего ли рода кто из граждан или дурного, у кого какие неприятности из-за родителей, от мужей или от жен
все это более скрыто от такого человека, чем сколько, по пословице, мер воды в море [40]. Ему не известно даже, что он этого не знает. Ибо воздерживается он от этого вовсе не ради почета, но дело обстоит так, что одно лишь тело его пребывает и обитает в городе, разум же, пренебрегши всем этим как пустым и ничтожным, парит надо всем, как у Пиндара [41], меря просторы земли, спускаясь
под землю и воспаряя выше небесных светил, всюду
174 испытывая природу любой вещи в целом и не опускаясь
до того, что находится близко.

Феодор. Что ты имеешь в виду, Сократ?

Сократ. Я имею в виду Фалеса [42], Феодор. Рассказывают, что когда он, наблюдая небесные светила и заглядевшись наверх, упал в колодец, то какая-то фракиянка, миловидная и бойкая служанка, посмеялась над ним, что-де он стремится знать, что́ на небе, того же, что рядом и под ногами, не замечает. Эта насмешка относится ко всем, кто проводит свой век в заня-
b тиях философией. В самом деле, от такого человека
скрыто не только что делает его ближайший сосед, но чуть ли и не то, человек он или еще какая-то тварь. А между тем он доискивается, что же такое человек и что подобает творить или испытывать его природе в отличие от других, и крайне этим озабочен. Ну как, теперь ты постигаешь, о чем я говорю?

Феодор. Да, и ты говоришь правду.

Сократ. Так вот, такой человек, общаясь с кем-то лично или выступая на людях,— например, как мы прежде говорили, когда ему приходится в суде или где-нибудь еще толковать о том, что у него под ногами и

перед глазами,— вызывает смех не только у фракиянок, но и у прочего сброда, на каждом шагу по неопытности попадая в колодцы и тупики, и за эту ужасную нескладность слывет придурковатым. Когда дело доходит до грубой ругани, он не умеет никого уязвить, задев за живое, потому что по своей беспечности не знает ни за кем ничего дурного, и в растерянности своей кажется смешным. Когда же иные начинают при нем хвалить d
других или превозносить себя, то он, не притворно, а искренне забавляясь всем этим, обнаруживает свою простоту и производит впечатление дурака. Славословия тиранам или царям он слушает так, как если бы хвалили пастухов, тех, что пасут свиней, овец или коров, за богатый удой, с той только разницей, что людской скот, как он считает, пасти и доить труднее и хлопотливее; при этом, считает он, пастырь, учредивший свой загон на холме за прочной стеной, по недостатку досуга неизбежно бывает ничуть не менее дик и необразован, чем те пастухи. Когда же наш философ слышит, что кто-то прикупил тысячи плетров [земли] или же приобрел еще более удивительные сокровища, то для него, привыкшего обозревать всю землю, это — самая малость. Если же воспевают знатный род, что-де кто-то насчитывает семь колен богатых предков, то он считает это сомнительной похвалой недалеких людей, которые по своей необразованности не могут охватить взором все страны 175
и все времена и сообразить, что у каждого были несметные тысячи дедов и прадедов, среди которых не раз случались богачи и нищие, цари и рабы, варвары и эллины у кого угодно. Ему кажется нелепым и пустяшным, когда кто-то гордится списком в двадцать пять предков и возводит свой род к Гераклу и Амфитриону, потому что и Амфитрионов предок в двадцать пятом b
колене был таков, какая выпала ему участь, равно как и предок этого предка в пятидесятом колене, и ему смешна и людская несообразительность и неспособность расстаться с суетностью неразумной души. Во всех этих случаях такой человек бывает высмеян большинством, которому кажется, что он слишком много на себя берет, хотя не знает простых вещей и теряется в любых обстоятельствах.

Феодор. Именно так и бывает, Сократ.

Сократ. Когда же, друг мой, он кого-нибудь повлек бы ввысь и кто-нибудь от вопросов «какую я тебе — или ты мне — причинил несправедливость?» по-

желал бы перейти к созерцанию того, что́ есть справед-
ливость или несправедливость сама по себе и чем они
отличаются от всего прочего и друг от друга, а от во-
просов о том, счастлив ли царь своим золотом,— к рас-
смотрению того, каково в целом царское и человече-
ское счастье или несчастье и каким образом человече-
ской природе надлежит добиваться одного или избегать
d другого,— и тогда-то мелкому человечку с лукавой и
сутяжной душой придется отдать себе отчет во всех
подобных вещах, он явит совсем противоположный
образ. Свисая с головокружительной высоты и взирая
сверху вниз, страдая в таком положении с непривыч-
ки, теряясь и бормоча что-то, этот, однако, не возбуж-
дает смеха ни у фракиянок, ни у прочего темного люда,
ибо они того не замечают, а забавляет это всех тех, кто
получил воспитание, противоположное этому, рабскому.

Таков характер каждого из них, Феодор,— одного,
e воспитанного в подлинном свободном досуге (его ты
зовешь философом), которому не зазорно казаться про-
стодушным, и он не придает значения, если вдруг ему
случится оказаться на рабской службе, своему неуме-
нию собрать поклажу, сварить обед или произнести
льстивые речи, и другого, который все это умеет ис-
полнять точно и проворно, зато не знает, как подобает
свободному человеку перебросить через плечо плащ [43]
176 или, уловив гармонию речей, достойно воспеть счаст-
ливую жизнь богов и людей.

Феодор. Если бы твои слова, Сократ, всех могли убедить так же, как и меня, больше мира и меньше зла стало бы среди людей.

Сократ. Но зло неистребимо, Феодор, ибо непре-
менно всегда должно быть что-то противоположное доб-
ру. Среди богов зло не укоренилось [44], а смертную при-
роду и этот мир посещает оно по необходимости. Пото-
му-то и следует пытаться как можно скорее убежать
b отсюда туда. Бегство — это посильное уподобление богу,
а уподобиться богу — значит стать разумно справедли-
вым и разумно благочестивым. Однако, добрейший мой,
не так-то легко убедить большинство, что вовсе не по
тем причинам, по каким оно считает нужным избегать
подлости и стремиться к добродетели, следует об одном
радеть, а о другом — нет, чтобы казаться не дурным,
а добрым человеком. Это, как говорится, бабушкины
сказки. Истина же гласит так: бог никоим образом
не бывает несправедлив, напротив, он как нельзя более

справедлив, и ни у кого из нас нет иного способа уподобиться ему, нежели стать как можно более справедливым. Вот здесь-то и проявляются истинные возможности человека, а также ничтожество его и бессилие. Ибо знание этого есть мудрость и подлинная добродетель, а незнание — невежество и явное зло. Прочие же мнимые возможности и премудрости оборачиваются грубостью в делах государственного правления и пошлостью в искусствах. Поэтому людям несправедливым и неблагочестивым в словах и поступках лучше всего не позво- d лять искусно злоупотреблять своей злокозненностью, ибо они кичатся своим позором и не предполагают даже услышать, что они — вздорный люд, то есть бремя земли, а не благоспасаемая опора отечества. По правде сказать, чем меньше они предполагают быть тем, что они есть, тем больше становятся такими, какими не предполагают быть. Ведь они не знают, в чем состоит наказание за несправедливость, а уж это следовало бы знать прежде всего. Оно не заключается вопреки ходячему мнению в побоях или смерти, от которых иной раз страдают и те, кто не совершил никакой несправедливости,— оно в том, чего избежать невозможно.

Феодор. Что ты имеешь в виду?

Сократ. В жизни, мой милый, есть два образца: вознагражденного благочестия и наказанного безбожия, но, не замечая этого по глупости, по крайнему неразумию, они даже не подозревают, чему уподобляются из-за своих несправедливых поступков и от чего уда- 177 ляются. За это они и несут справедливое возмездие, ведя именно тот образ жизни, которому они уподобляются. Но скажи мы им, что если они не изменят своих наклонностей, то и после смерти не примет их свободный от зол край, а будут они и там вечно иметь подобие своему образу жизни, дурные в обществе дурных,— я не сомневаюсь, что ловкачи и проходимцы будут слушать нас как каких-то безумцев.

Феодор. Вот именно, Сократ.

Сократ. Это мне известно, друг мой. Причем с b ними со всеми происходит одно и то же: когда они бывают вынуждены всесторонне обсуждать, что́ именно они порицают, и они намерены, как положено мужчинам, не убегать сразу же, а какое-то время постоять за свои убеждения, тогда, любезнейший, они в конце концов отрекаются от своих же слов, вся их риторика блекнет и они уже ничем не отличаются от детей. Однако давай

оставим это, поскольку и так уже у нас получилось
c отступление, иначе, растекаясь все шире, оно поглотит наше первоначальное рассуждение; давай возвратимся к прежнему, если ты не возражаешь.

Феодор. Но такие вещи, Сократ, я слушаю с не меньшим удовольствием, ибо в моем возрасте легче следить за этим. Впрочем, если тебе угодно, вернемся обратно.

Сократ. Не вернуться ли нам к тому месту нашей беседы, где мы говорили, что те, кто бытие полагает в движении и утверждает, что представляющееся каждому всегда таково и есть для того, кому оно представляется, по поводу всего прочего, и в не меньшей степени по поводу справедливого, охотно настаивали бы
d на том, что то из узаконенного городом, что́ представляется ему справедливым, скорее всего и будет для него справедливым, пока оно остается в силе. Что же касается добра, то тут уж ни у кого не хватит мужества утверждать, будто и полезным будет то, что узаконит для себя город, полагая это полезным, и что оно будет таковым все то время, пока узаконено,— разве что у того, кто ведет речь лишь о полезном по имени. Иначе это было бы издевательством над тем, о чем мы рассуждаем. Не так ли?

Феодор. Конечно.

Сократ. Пусть же не об имени идет речь, но рассматривается вещь, названная этим именем.

Феодор. Да, пусть.

Сократ. Но, называя что-то полезным, каждый город, вероятно, к этому и направляет свои установления, и все законы, насколько хватает разумения и сил, он делает как можно более для себя полезными. Или, издавая законы, он имеет в виду что-то другое?

178 Феодор. Ни в коем случае.

Сократ. И всякий раз это удается или во многом каждый город и ошибается?

Феодор. Я думаю, что и ошибается.

Сократ. Тем более можно будет с этим согласиться, если кто-то поставит вопрос обо всем виде, к которому относится полезное,— а к нему относится и полезное на будущее время. Ведь мы устанавливаем законы, с тем чтобы они были полезными в последующие времена, что с полным правом можно назвать «будущее».

b Феодор. Конечно.

Сократ. Далее, давай зададим такой вопрос Про-

тагору или кому-нибудь другому из тех, кто заодно
с ним: «Ты говоришь, Протагор, что человек — мера
всего, и белого, и тяжелого, и легкого, и всего подобного,
поскольку, имея в самом себе мерило этих вещей и пола-
гая их такими, как он их воспринимает, он полагает
также, что они для него поистине существуют». Не
так ли?

Феодор. Так.

Сократ. «Значит,— скажем мы,— Протагор, он
имеет мерило в себе и для будущих вещей, и, какие бы
предположения он на их счет ни сделал, таковыми вещи
и станут для предположившего? Возьмем, например,
теплое: если какой-то невежда предположит, что у него
будет горячка и будет жар, а другой человек, врач, пред-
положит противное, то согласно какому из мнений свер-
шится будущее? Согласно обоим? И для врача не будет
ни жара, ни горячки, а для него самого и то и другое?»

Феодор. Это было бы смешно.

Сократ. Я все-таки думаю, что в отношении бу-
дущей сладости или терпкости вина верх возьмет мне- d
ние земледельца, а не кифариста.

Феодор. Еще бы!

Сократ. И наоборот, о будущей дисгармонии или
гармонии не может лучше музыканта судить учитель
гимнастики, если покажется ему, учителю, в будущем
что-нибудь гармоничным.

Феодор. Никоим образом.

Сократ. Значит, и когда готовится пир, тот, кто
собирается есть, не будучи знатоком поварского искус-
ства, не составит себе более верного мнения о пред-
стоящем удовольствии, чем повар? ибо мы спорим не
о том, что в настоящем или прошедшем есть или было e
кому-то приятным, но о том, чему только предстоит
таковым казаться и быть: так вот в этом случае сам
ли себе каждый наилучший судья, или ты, Протагор,
лучше, нежели кто-нибудь из простых людей, пред-
скажешь, что́ для каждого из нас будет убедительно
в суде?

Феодор. Еще бы, Сократ. Уж здесь-то он обещает
сильно отличиться от всех.

Сократ. Клянусь Зевсом, мой милый, никто не
искал бы его бесед за большие деньги, если бы он не 179
внушал всем к нему приходящим, что ни один гадатель
и никто другой не может лучше него судить о том, каким
покажется и будет будущее.

Феодор. Совершенно верно.

Сократ. Но и законодательство и польза обращены к будущему, и любой согласится, что неизбежно город, издающий законы, часто допускает промах в отношении высшей пользы.

Феодор. Разумеется.

Сократ. Значит, и мы можем с полным правом
b сказать твоему учителю, что он непременно должен признать одного человека более мудрым, чем другой, и что тот, мудрейший, и есть мера,— мне же, невежде, нет никакой необходимости становиться мерой, как к тому принуждала меня недавно произнесенная за него речь: хочешь — не хочешь, а будь ею.

Феодор. Мне кажется, Сократ, это как раз наиболее уязвимая часть его рассуждения, уязвимого, впрочем, и там, где он наделяет решающей силой мнения других, а те, оказывается, вовсе и не считают его рассуждения истинными.

Сократ. Это рассуждение, Феодор, уязвимо со всех сторон, ибо не всякое мнение всякого человека истинно. А вот чувственные наши восприятия, с которыми связаны ощущения и соответствующие им мнения, изобличить как неистинные, пожалуй, труднее. Но может быть, я несу вздор. Дело в том, что они бывают неопровержимы, и правы те, кто говорит, что они отчетливы и суть знания, и наш Теэтет удачно заметил, что ощущение и знание — это одно и то же. А потому, как побуж-
d дает нас произнесенная за Протагора речь, следует подойти ближе к этому несущемуся бытию и, постучав, посмотреть, раздастся ли звук целого или надтреснутого сосуда [45] Спор из-за этого бытия — не пустое дело и не между малым числом людей.

Феодор. Далеко не пустое. В Ионии он разгорелся повсюду, и друзья Гераклита решительно возглавили хор сторонников этого рассуждения.

Сократ. Тем более, милый Феодор, следует с самого начала посмотреть, как они ставят этот вопрос.

Феодор. Разумеется. Так вот, Сократ, что касается этих гераклитовцев и, как ты говоришь, гомеровцев, а также более древних, то с самими эфесцами [46], кичащимися своей опытностью, разговаривать не легче, чем с разъяренными слепнями. Прямо как стоит в их писании, они вечно несутся, а задержаться на предмете исследования или вопросе, спокойно и чинно отвечать или
180 спрашивать менее всего им присуще. Скорее можно

сказать, что это им и вовсе не свойственно — покоя для них не существует. А если ты кого-нибудь о чем-либо спросишь, то они обстреляют тебя, вытаскивая, как из колчана, одно загадочное речение за другим, и если ты захочешь уловить смысл сказанного, то на тебя обрушится то же, только в переиначенном виде, и ты с ними никогда ни к чему не придешь. Да и между собою им это не удается, благо они вовсю остерегаются, как бы не оказалось чего-либо прочного в их рассуждениях или b
в их собственных душах, считая, как мне кажется, это застоем. А с ним они страшно воюют и по возможности отовсюду его изгоняют.

Сократ. Может быть, Феодор, ты видел этих мужей в споре и не заставал их в мирной беседе — ты ведь не водишь с ними дружбы. Но своим ученикам, думаю я, из которых они хотели бы сделать свое подобие, они на досуге как раз излагают что-то в этом роде.

Феодор. Каким ученикам, чудак! Ведь у них никто не становится учеником другого — они объявляются сами собой, по вдохновению, и один другого почитает невеждой. Так что от них, повторяю, ни худом ни добром не добьешься толку, и придется нам самим рассмотреть этот вопрос.

Сократ. Ты чинно рассудил. А разве мы не извлекли уже этот вопрос из древней поэзии, где он был скрыт от большинства,— вопрос о том, что все ведет свое d
происхождение от рек Океана и Тефии [47] и ничего не стоит? Нашли мы его и у позднейших, а стало быть, мудрейших, которые скрытое разъясняют таким образом, чтобы, слушая их, даже сапожники могли постигнуть их мудрость и избавиться от печального заблуждения, будто какие-то вещи стоят, а какие-то движутся, но, усвоив, что движется все, прониклись бы к этим людям почтением. Да, чуть было не забыл, Феодор, ведь есть и другие, которые со своей стороны провозгласили противоположное, а именно что «настоящее имя всего — Неподвижность», не говоря уж о том, что вразрез с теми утверждали Мелиссы и Пармениды [48],— что-де все есть единое и само в себе неподвижно, не имея пространства, где оно могло бы двигаться. Как же нам быть теперь, друг мой, со всем этим? Ибо, понемногу продвигаясь вперед, мы незаметно оказались на середине между теми и другими, и если не сумеем спастись бегством, то 181
поплатимся тем, что нас, как во время игры в палестре, схватят и начнут тянуть в разные стороны — кто пере-

тянет через среднюю черту. Поэтому, мне кажется, нам
следует прежде отдельно рассмотреть тех, с кого мы
начали, то есть этих «текучих». Если окажется, что в их
утверждениях есть толк, то к ним мы и присоединимся,
постаравшись убежать от других. Если же нам пока-
жется, что более правы эти «неподвижники», тогда мы
побежим к ним, прочь от двигающих неподвижное.
b Но если нам покажется, что обе стороны не говорят
ничего ладного, тогда мы попадем в смешное положение,
считая дельными себя, слабосильных, и лишая чести
наидревнейших и наимудрейших мужей. Итак, смотри,
Феодор, стоит ли подвергать себя такой опасности?

Феодор. Нам не следует уклоняться, Сократ, от рассмотрения утверждений каждой из сторон.

Сократ. Уж если ты так желаешь, придется рас-
смотреть. Рассмотрение движения, как мне кажется,
c нужно начать с того, что́ именно они имеют в виду, го-
воря, что все движется. Я хочу сказать: об одном виде
движения они толкуют или, как мне представляется,
о двух? Впрочем, пусть это кажется не одному мне, а раз-
дели-ка и ты со мной это мнение, чтобы уж страдать нам
обоим, если придется. Растолкуй мне, пожалуйста,
когда что-то меняет одно место на другое или вращается
в том же самом, ты называешь это движением?

Феодор. Я — да.

Сократ. Так вот, пусть это будет один вид движе-
ния. Когда же что-то, оставаясь на месте, стареет, или
d становится из белого черным или из мягкого — твердым,
или претерпевает еще какое-либо иное изменение, то не
подобает ли это назвать другим видом движения?

Феодор. Думаю, что это необходимо.

Сократ. Итак, я утверждаю, что видов движения два: изменение и перемещение.

Феодор. Правильно.

Сократ. Сделав такое различение, обратимся к тем,
кто утверждает, что все движется, с вопросом: движется
ли все обоими способами, то есть и перемещается и
e изменяется, или же одно что-нибудь — обоими спо-
собами, а другое — одним?

Феодор. Клянусь Зевсом, не знаю, что и сказать. Я думаю, они-то стали бы увеждать, что [все движется] сразу обоими способами.

Сократ. По крайней мере, если бы нет, друг мой, то перед ними оказались бы и движущиеся и стоящие вещи, и уже ничуть не более правильно было бы ска-

зать, что все движется, нежели что все стоит.

Феодор. Вот именно.

Сократ. Стало быть, если все должно двигаться и неподвижность ничему не присуща, то все всегда должно 182
двигаться всевозможными [видами] движения.

Феодор. Непременно.

Сократ. Взгляни же у них и вот на что: разве не говорили мы, что возникновение теплоты, белизны и чего бы то ни было другого они объясняют так, что каждое из этого одновременно с ощущением быстро движется между действующим и страдающим, причем страдающее становится уже ощущающим, а не ощущением, а действующее — имеющим качество, а не качеством? Вероятно, тебе кажется странным это слово «качество» и ты не понимаешь его собирательного смысла, но все же выслушай все по порядку. Ведь дей- b
ствующее не бывает ни теплотой, ни белизной, но становится теплым или белым, равно как и всем прочим. Ты ведь помнишь, как прежде мы толковали, что единое само по себе есть ничто — не действующее и не страдающее, но из взаимного сочетания того и другого родятся ощущение и ощутимое, и последнее становится имеющим качество, а первое — ощущающим.

Феодор. Помню. Как не помнить!

Сократ. Поэтому не будем вникать, так или иначе c
рассуждают они о прочих вещах, а сосредоточим внимание на одном вопросе: все движется и течет, говорите вы? Не так ли?

Феодор. Да.

Сократ. Следовательно, [движется и течет] обоими видами движений, которые мы разобрали, то есть перемещаясь и изменяясь?

Феодор. А как же иначе, если движение будет полным?

Сократ. Значит, если бы все это только перемещалось, а не менялось, то мы могли бы сказать, каково то, что, перемещаясь, течет. Или ты не находишь?

Феодор. Это так.

Сократ. А поскольку даже и белизна того, что d
течет, не остается постоянной, но изменяется (так что одновременно происходит и течение этой белизны, и превращение ее в другой цвет, чтобы, таким образом, все это не задерживалось), то разве можно в таком случае дать имя какому-либо цвету так, чтобы называть его правильно?

Феодор. Что бы тут такое придумать, Сократ? Разве что тоже что-нибудь текучее, коль скоро все это от говорящего всегда ускользает?

Сократ. А что мы скажем о каком-либо ощущении, например о зрении или слухе? Задерживаются ли они
c когда-либо в [акте] зрения или слуха?

Феодор. Не должны бы, коль скоро все движется.

Сократ. Значит, «видеть» следует говорить не больше, чем «не видеть»,— и то же самое относится ко всякому другому ощущению, если все всевозможным образом движется.

Феодор. Выходит.

Сократ. А ведь и ощущение есть знание, как говорили мы с Теэтетом.

Феодор. Да, так было сказано.

Сократ. Следовательно, на вопрос о знании мы отвечали бы не более о знании, чем о незнании.

183 Феодор. Видимо.

Сократ. Это было бы прекрасной поправкой к нашему ответу, если бы мы стремились доказать, что все движется: таким образом наш ответ оказался бы точным. Выяснилось же, по-видимому, что коль скоро все движется, то любой ответ — о чем бы ни спрашивалось — будет одинаково правильным, раз он будет означать, что дело и так и не так обстоит, или, если угодно, становится (чтобы уж вместе со словом не привносить остановки).

Феодор. Ты правильно говоришь.

Сократ. За исключением того, Феодор, что я сказал «так» и «не так». «Так» не следует говорить, ибо
b в нем еще нет движения; не выражает движения и «не так». Приверженцам этого учения нужно учредить другую какую-то речь, поскольку в настоящее время у них нет слов для своих положений, есть разве только выражение «вообще никак». Вот это своей неопределенностью как раз бы им подошло.

Феодор. Это действительно самый подходящий для них способ выражения.

Сократ. Стало быть, Феодор, с твоим другом покончено и мы никак не можем с ним согласиться, что
c мера всех вещей — любой человек, даже и какой-нибудь неразумный. Не согласимся мы и с тем, что, согласно учению о всеобщем движении, знание есть ощущение, если только наш Теэтет не понимает это как-то иначе.

Феодор. Прекрасно сказано, Сократ. И раз с этим

покончено, то и меня тебе нужно отпустить, поскольку уговор был отвечать тебе лишь до тех пор, пока речь будет идти о Протагоре.

Т е э т е т. Но не прежде, Феодор, чем вы с Сократом
разберете, как вы недавно наметили, учение тех, кто d
утверждает, что все стоит.

Ф е о д о р. Не молод ли ты, Теэтет, учить старших нарушать соглашения? Приготовься лучше сам отвечать Сократу на остальные вопросы!

Т е э т е т. Если только он захочет. Однако с бóльшим удовольствием я послушал бы о том, что я имею в виду.

Ф е о д о р. Вызывать Сократа на разговор — это все равно что звать ездока в чистое поле. Так что спрашивай — и услышишь.

С о к р а т. Что до первого наказа Теэтета, то, мне кажется, Феодор, я его не послушаюсь.

Ф е о д о р. А почему не послушаться?

С о к р а т. Я побаиваюсь вторгаться слишком дерзко
даже в область Мелисса и других, утверждающих, что
все едино и неподвижно, однако страшнее их всех мне
один Парменид. Он внушает мне, совсем как у Гомера,
«и почтенье, и ужас»[49]. Дело в том, что еще очень юным
я встретился с ним[50], тогда уже очень старым, и мне
открылась во всех отношениях благородная глубина
этого мужа. Поэтому я боюсь, что и слов-то его мы не 184
поймем, а уж тем более подразумеваемого в них смысла.
Да и самое главное, ради чего строится все наше рассуждение о знании,— чтó оно такое — обернется невидимкой под наплывом речений, если кто им доверится.
Между тем, вопрос, который мы поднимаем,— это непреодолимая громада: если коснуться его мимоходом, он
незаслуженно пострадает, если же уделить ему достаточно внимания, это затянет наш разговор и заслонит
вопрос о знании. Нам не следует допускать ни того ни
другого, а постараться с помощью повивального искус- b
ства разрешить Теэтета от бремени мыслей о знании.

Ф е о д о р. Ну, если тебе это кажется правильным, так и надлежит поступить.

С о к р а т. Так вот что предстоит тебе рассмотреть, Теэтет, в связи со сказанным. Ты отвечал, что ощущение есть знание. Не так ли?

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Значит, если бы кто-то спросил тебя: чем видит человек белое и черное, чем он слышит высокий

и низкий звук? Я думаю, ты сказал бы: глазами и ушами.

Теэтет. Конечно.

Сократ. Непринужденное обращение со словами и выражениями без тщательного их отбора, по большей части, не считается неблагородным, напротив, скорее обратное говорит о недостатке свободного воспитания, и все же есть случаи, когда бывает необходимо, как и сейчас, отклонить твой ответ как неправильный. Суди сам, какой ответ правильнее: глаза — это то, чем мы смотрим или посредством чего мы смотрим? Также и уши — это то, чем мы слышим или посредством чего мы слышим?

Теэтет. Мне кажется, Сократ, в обоих случаях это скорее то, посредством чего мы ощущаем, нежели чем.

d Сократ. Было бы ужасно, дитя мое, если бы у нас, как у деревянного коня [51], было по многу ощущений, а не сводились бы они все к одной какой-то идее, будь то душа или как бы ее там ни назвать, которой мы как раз и ощущаем ощутимое, пользуясь прочими [органами чувств] как орудиями.

Теэтет. Да, это мне больше нравится, чем прежнее.

Сократ. Так ради чего я для тебя это все уточняю? Если мы чем-то одним и тем же улавливаем, с помощью глаз — белое и черное, а с помощью других чувств —
e что-то другое, то отнесешь ли ты все это, если тебя спросят, к телу? Пожалуй, лучше тебе самому это рассудить, давая ответы, нежели мне усердствовать за тебя. Скажи: то, с помощью чего ты ощущаешь теплое, жесткое, легкое, сладкое,— все это ты отнесешь к телу или к чему-то иному?

Теэтет. Нет, ни к чему иному не отнесу.

Сократ. А не пожелаешь ли ты согласиться, что ощутимое посредством одних способностей невозможно
185 ощущать посредством других, например ощутимое для слуха — посредством зрения, а ощутимое для зрения — посредством слуха?

Теэтет. Как же не пожелать!

Сократ. Значит, если бы ты размышлял сразу о том и о другом, ты не мог бы ощущать то и другое сразу то с помощью одного из этих органов, то с помощью другого?

Теэтет. Конечно, нет.

Сократ. Значит, размышляя сразу о звуке и о цвете, ты прежде всего установишь, что их два?

Теэтет. Конечно.

Сократ. Затем, что один отличается от другого и тождествен самому себе?

Теэтет. Как же иначе? b

Сократ. И что оба они составляют два, а каждое из них — одно?

Теэтет. И это тоже.

Сократ. А затем сможешь рассмотреть, неподобны они или подобны друг другу?

Теэтет. Вероятно.

Сократ. А посредством чего стал бы ты все это о них мыслить? Ведь общего между ними нельзя уловить ни с помощью зрения, ни с помощью слуха. Вот еще доказательство моих слов: если бы можно было рассмотреть, солоны ли они оба или нет, то, знаю я, ты не постоишь за ответом и скажешь, с помощью чего это можно сделать. И оказывается, это не зрение и не слух, c
а что-то иное.

Теэтет. Что же иное, кроме способности [ощущать] с помощью языка?

Сократ. Прекрасно. Но с помощью чего эта способность открывает тебе общее во всех вещах (в том числе и в тех, что ты называешь «бытием» или «небытием»), а также то, что мы сегодня о них выясняли? Какие ты отведешь всему этому органы, с помощью которых ощущало бы каждую вещь наше ощущающее начало?

Теэтет. Ты толкуешь о бытии и небытии, о подобии и неподобии, о тождестве и различии, а также, определяются ли они одним или иным каким-то числом. Ясно, d
что твой вопрос относится и к четному или нечетному, и ко всему тому, что отсюда следует,— с помощью какой части тела ощущаем мы это душой?

Сократ. Превосходно поспеваешь ты за мной, Теэтет! Это как раз то, о чем я спрашиваю.

Теэтет. Но клянусь Зевсом, Сократ, мне нечего сказать, кроме, прежде всего, того, что, по-моему, нет никакого особого органа для этих вещей, как для других, и что душа сама по себе, как мне кажется, наблюдает общее во всех вещах.

Сократ. Ты прекрасен, Теэтет, вовсе не урод, как говорил про тебя Феодор. Ибо кто говорит прекрасно, тот прекрасен и добр. И ты сделал не только прекрасное, но и благое дело, ибо избавил меня от пространного разъяснения, коль скоро для тебя очевидно, что одни

вещи душа наблюдает сама по себе, а другие — с помощью телесных способностей. Именно таково было мое мнение, и я хотел, чтобы ты его со мной разделил.

186 Теэтет. Но все это очевидно.

Сократ. Какому же из двух [родов вещей] приписываешь ты сущность? Ведь она в наибольшей степени присуща всему.

Теэтет. Я приписываю ее тому, к чему душа устремляется сама по себе.

Сократ. И подобному и неподобному? И тождественному и различному?

Теэтет. Да.

Сократ. Ну а прекрасному и дурному или доброму и злому?

Теэтет. Мне кажется, что душа более всего рассматривает сущность вот этих вещей в их взаимном соотношении, сравнивая в самой себе настоящее и про-
b шедшее с будущим.

Сократ. Пусть так. А правда ли, что жесткость жесткого она ощущает через прикосновение, равно как и мягкость мягкого?

Теэтет. Да.

Сократ. О сущности же того и другого — что они собой представляют — и об их взаимной противоположности, а также в свою очередь о сущности этой противоположности пытается у нас судить сама душа, то и дело возвращаясь к ним и сравнивая их между собой.

Теэтет. Разумеется.

Сократ. Не правда ли, людям и животным от при-
c роды присуще с самого рождения получать впечатления, которые через тело передаются душе, а вот размышления о сущности и пользе всего этого появляются с трудом, долгое время спустя, после многих стараний и учения, если вообще это приходит?

Теэтет. Совершенно верно.

Сократ. А можно ли постигнуть истину того, сущности чего ты не постиг?

Теэтет. Нельзя.

Сократ. А будет ли кто-то знатоком того, истины чего он не постиг?

d Теэтет. Как это возможно, Сократ?

Сократ. Значит, не во впечатлениях заключается знание, а в умозаключениях о них, ибо, видимо, именно здесь можно схватить сущность и истину, там же — нет.

Теэтет. Очевидно.

Сократ. Скажешь ли ты про столь различные вещи, что это — одно и то же?

Теэтет. Это было бы несправедливо.

Сократ. Каким же [общим] именем ты все это назовешь — слух, зрение, обоняние, охлаждение, согревание?

Теэтет. Я бы сказал — ощущением. Как же иначе?

Сократ. Стало быть, все это ты будешь называть ощущением?

Теэтет. Это необходимо.

Сократ. А этим ощущением, как мы говорили, истину схватить нельзя, равно как и сущность?

Теэтет. Стало быть, нельзя.

Сократ. Выходит, и знание нельзя?

Теэтет. Выходит, что так.

Сократ. Значит, Теэтет, знание и ощущение никогда не будут тождественны.

Теэтет. Видимо, нет, Сократ. И теперь мне стало совершенно ясно, что знание есть нечто иное, нежели ощущение.

Сократ. Однако не для того мы начинали рас- 187
суждать, чтобы найти, чтó не есть знание, а чтобы найти, чтó оно есть. Тем не менее мы настолько продвинулись вперед, чтобы искать его вовсе не в ощущении, а в том имени, которое душа носит тогда, когда сама по себе занимается рассмотрением существующего.

Теэтет. Но я думаю, Сократ, что это называется «составлять себе мнение».

Сократ. Ты правильно думаешь, милый, и теперь,
зачеркнув все прежнее, посмотри с самого начала, не b
увидишь ли ты чего-либо большего, после того как сделал такие успехи. И скажи еще раз, что же такое есть знание?

Знание не есть только правильное мнение

Теэтет. Сказать, что это всякое мнение, Сократ, нельзя, поскольку бывает и ложное мнение. Пожалуй, знание — это истинное мнение: таков пусть и будет мой ответ. Если же в ходе рассуждения это не станет очевидным, как сегодня уже бывало, то мы попытаемся истолковать это как-то иначе.

Сократ. Только смелее следует рассуждать, Теэтет, и не отвечать так робко, как раньше. Если мы будем так поступать, то одно из двух: либо мы найдем то, что ищем, либо уж не будем считать, что знаем то, чего вовсе не знаем. Впрочем, и этой наградой не стоит пренебрегать.

Вот и теперь, что ты говоришь? Что поскольку есть два вида мнений: одно — истинное, другое — ложное, то знание ты определяешь как мнение истинное?

Теэтет. Я — да, ибо теперь для меня это очевидно.

Сократ. А не стоит ли нам возвратиться к рассмотрению мнения?

Теэтет. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Как уже и не раз прежде, теперь меня
d беспокоит то обстоятельство, что я всегда крайне затрудняюсь объяснить себе самому или другому, что же это за свойство такое и каким образом оно у нас возникает.

Теэтет. Какое именно свойство?

Сократ. Свойство иметь о чем-то ложное мнение. Вот и теперь я смотрю с недоумением и думаю, не оставить ли нам это и не избрать ли иной путь рассмотрения, нежели тот, на который мы встали несколько раньше.

Теэтет. Почему бы и нет, Сократ, если ты находишь это необходимым? Ведь только что вы с Феодором недурно толковали, что досуга нашего ничто не стесняет.

Сократ. Ты кстати вспомнил об этом, ибо как раз теперь самое время снова взять след. Ведь лучше сделать немного, но хорошо, чем много, но не довести до конца.

Теэтет. А в чем дело?

Сократ. Ну как в чем? Что мы здесь толкуем? Утверждаем ли мы, что ложное мнение существует во всех случаях, так что всегда у кого-то из нас оно ложное, у другого же истинное, и что так якобы установлено от природы?

Теэтет. Давай так и скажем.

188 Сократ. А обо всем вместе и о каждом порознь разве не свойственно нам знать либо не знать? Ибо учение и забывание как промежуточное между этими двумя [состояниями] я в настоящий момент опускаю, поскольку к данному рассуждению это не относится.

Теэтет. Но ведь ничего другого, Сократ, не остается по отношению к каждой вещи, кроме как либо знать, либо не знать.

Сократ. А тот, кто имеет мнение, разве не будет неизбежно иметь его либо о чем-то из того, что он знает, либо из того, чего он не знает?

Теэтет. Неизбежно.

Сократ. И невозможно знающему не знать то, что
b он знает, равно как незнающему — знать то, чего он не знает.

Теэтет. Как же иначе?

Сократ. Значит, тот, кто имеет ложное мнение, принимает нечто ему известное не за то, что оно есть, но за что-то другое из того, что он знает, и, таким образом, зная то и другое, не знает ни того ни другого?

Теэтет. Но это невозможно, Сократ.

Сократ. Или же то, что он не знает, он считает чем-то другим из того, что он не знает, иначе говоря, не знающему ни Теэтета, ни Сократа может прийти в голову, что Сократ — это Теэтет или что Теэтет — это Сократ?

Теэтет. Каким же образом?

Сократ. Но ведь и вовсе невозможно, чтобы известное кто-то почитал тем, чего он не знает, и, напротив, неизвестное — тем, что он знает.

Теэтет. Это было бы чудовищно.

Сократ. Но как же еще можно иметь ложное мнение? Ведь вне всего этого вряд ли возможно иметь мнение, коль скоро все вещи мы либо знаем, либо не знаем; при таких условиях, очевидно, никак нельзя иметь ложное мнение.

Теэтет. Ты совершенно прав.

Сократ. Получается, нам в наших поисках нужно отправляться не от знания или незнания, но от бытия или небытия. d

Теэтет. Что ты хочешь сказать?

Сократ. Не проще ли сказать, что тот, кто имеет мнение о чем-то как о несуществующем, непременно имеет ложное мнение, как бы ни был он богат разумом.

Теэтет. И это похоже на правду, Сократ.

Сократ. Так как же быть? Что мы ответим, Теэтет, на такой вопрос: «Возможно ли для кого-нибудь то, о чем мы говорим, и может ли кто-либо из людей иметь мнение о несуществующем, будь то по отношению к какой-то вещи, будь то о нем самом по себе?» Очевидно, мы скажем на это: «Возможно, когда думающий e думает неистинно». Так ли мы скажем?

Теэтет. Так.

Сократ. Стало быть, и в других случаях бывает что-то подобное?

Теэтет. Когда?

Сократ. Когда кто-то что-либо видит, но не видит ничего.

Теэтет. Возможно ли это?

Сократ. Но если он видит что-то одно, то он видит

нечто существующее. Или ты полагаешь, что оно может быть и среди несуществующего?

Теэтет. Я этого не думаю.

Сократ. Стало быть, видящий что-то одно видит существующее?

Теэтет. Очевидно.

189 Сократ. Значит, и слышащий что-то слышит существующее, по крайней мере если он слышит что-то одно?

Теэтет. Да.

Сократ. И прикасающийся к чему-то прикасается к чему-то одному и тем самым к существующему?

Теэтет. И это так.

Сократ. Ну а тот, кто имеет о чем-то мнение, разве не имеет мнение о чем-то одном?

Теэтет. Непременно.

Сократ. А имеющий мнение о чем-то одном, разве имеет его не о существующем?

Теэтет. Согласен, о существующем.

Сократ. Значит, имеющий мнение о несуществующем мнит ничто?

Теэтет. Очевидно, ничто.

Сократ. Но тот, кто мнит ничто, вообще не имеет мнения?

Теэтет. Пожалуй, это ясно.

b Сократ. Значит, нельзя мнить несуществующее ни относительно вещей, ни безотносительно к ним?

Теэтет. Очевидно, нет.

Сократ. Итак, ложное мнение — это нечто иное, нежели мнение о несуществующем.

Теэтет. Похоже, что иное.

Сократ. Значит, ни согласно теперешнему, ни согласно прежнему нашему исследованию у нас не бывает ложного мнения.

Теэтет. Выходит, что не бывает.

Сократ. А не назвать ли нам все это вот как?..

Теэтет. Как?

Сократ. Давай назовем мнение, оказывающееся ложным, иномнением,— когда кто-нибудь, принимая одну вещь за другую и смешивая их в разуме, утверждает, что она существует. Таким образом, он всегда мнит существующее, однако одно вместо другого, и, поскольку относительно рассматриваемого он все-таки ошибается, справедливо можно сказать, что у него ложное мнение.

Теэтет. По-моему, ты сказал совершенно правильно. Ведь если кто-то вместо прекрасного мнит безобразное или, наоборот, вместо безобразного — прекрасное, тот имеет поистине ложное мнение.

Сократ. Мне теперь ясно, Теэтет, что передо мной у тебя нет ни почтения, ни страха.

Теэтет. Но почему же?!

Сократ. Я думаю, ты считаешь меня неспособным придраться к этому твоему «поистине ложному» и спросить: можно ли быть медленно быстрым или тяжело d
легким или чем-либо иным, противоположным самому себе, не в соответствии с собственной природой, а в соответствии с противоположной? Я прощаю тебе эту дерзость, чтобы ты не напрасно дерзал. Так тебе нравится утверждать, что ложное мнение есть заблуждение?

Теэтет. Мне — да.

Сократ. Значит, по твоему мнению, можно мыслить что-то одно как нечто другое, а не как это самое?

Теэтет. Конечно, можно.

Сократ. Стало быть, когда чей-то разум это делает, он неизбежно мыслит либо обе эти вещи вместе, либо e
каждую из двух?

Теэтет. Неизбежно. Либо вместе, либо по очереди.

Сократ. Прекрасно. Но то ли ты называешь «мыслить», что и я?

Теэтет. А что называешь так ты?

Сократ. Я называю так рассуждение, которое душа ведет сама с собою о том, что она наблюдает. Объясняю тебе это как человек, который сам ничего не знает. Я воображаю, что, мысля, она делает не что иное, как рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверж- 190
дая и отрицая. Когда же она, медленнее или живее уловив что-то, определяет это и более не колеблется,— тогда мы считаем это ее мнением. Так что, по мне, иметь мнение — значит рассуждать, а мнение — это словесное выражение, но без участия голоса и обращенное не к кому-то другому, а к самому себе, молча. А тебе как кажется?

Теэтет. Так же.

Сократ. Значит, когда кто-то мнит одно вместо другого, он, видимо, утверждает про себя, что одно есть другое.

Теэтет. Как же иначе? b

Сократ. Припомни, не говорил ли ты когда-нибудь про себя, что прекрасное скорее всего есть безобразное,

а несправедливое — справедливое, или, самое главное, не принимался ли ты убеждать себя, что-де одно — это скорее всего другое? Или же совсем наоборот — даже и во сне ты не отваживался себе сказать, что нечетное на самом деле есть четное, или что-либо еще в этом роде?

Теэтет. Ты прав.

Сократ. А думаешь, кто-то другой, в здравом ли уме или в исступлении, отважится усердно твердить самому себе и себя убеждать, что бык непременно есть лошадь или что два — это единица!

Теэтет. Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

Сократ. Тогда, если рассуждать про себя и значит мнить, то никто, рассуждая о двух вещах, составляя себе о них мнение и охватывая их душой, не скажет и не будет мнить, что одно есть другое. И тебе нужно оставить речь [о другом]. Ибо я снова повторяю, что никто не мнит, будто безобразное прекрасно или еще что-нибудь
d в этом роде.

Теэтет. Я оставляю это и одобряю то, что ты говоришь.

Сократ. Стало быть, имеющему мнение об обеих вещах невозможно мнить, что одно есть другое.

Теэтет. Видимо.

Сократ. Но ведь, имея мнение лишь об одном из двух, а о другом — нет, он и вовсе никогда не станет мнить, что одно есть другое.

Теэтет. Ты прав. Иначе он вынужден был бы коснуться и того, о чем он не имеет мнения.

Сократ. Следовательно, заблуждение невозможно ни для того, кто имеет мнение об обеих вещах, ни для того, кто имеет его об одной из двух. Поэтому если бы кто-то определил ложное мнение как мнение об ином, он ничего бы этим не сказал. Итак, ни в этом случае, ни в прежних наше мнение не оказывается ложным.

Теэтет. Похоже, что нет.

Сократ. И все же, Теэтет, если окажется, что не бывает ложного мнения, нам придется признать много нелепого.

Теэтет. Например?

Сократ. Я не скажу тебе, пока не попытаюсь рассмотреть это со всех сторон. Ведь мне было бы стыдно за нас, если бы, оказавшись в тупике, мы вынуждены были бы допустить то, о чем я говорю. Если же мы
191 найдем выход и получим свободу, тогда мы сможем сказать, что другие находятся в сходном положении, и так

избавиться от насмешек. Но если мы сами будем спотыкаться на каждом шагу, то, думаю я, нам придется, смирившись, довериться своему рассуждению — пусть оно кидает и вертит нас, словно пловцов, как ему вздумается. Итак, слушай, какой еще выход я нахожу для нас в наших поисках.

Т е э т е т. Говори же.

С о к р а т. Я не стал бы утверждать, что мы были правы, согласившись, будто невозможно кому-то известное представлять себе неизвестным и таким образом обмануться. Напротив, некоторым образом это возможно. b

Т е э т е т. Не имеешь ли ты в виду того, что я и тогда еще подозревал, когда мы говорили, что бывает нечто в таком роде: я, зная Сократа, но видя издали другого, незнакомого мне человека, принимаю его за Сократа, которого я знаю. В таких вот случаях бывает то, о чем ты говоришь.

С о к р а т. Вот потому-то не отказаться ли нам от этого [предположения], поскольку оно заставляет нас не знать того, что мы знаем?

Т е э т е т. Ну что ж, давай откажемся.

С о к р а т. И давай будем исходить не из этого предположения, а из другого, и, может быть, нам улыбнется удача, а может быть, и наоборот. Однако мы очутились в таком положении, когда приходится прощупать наше рассуждение со всех сторон. Смотри же, дело ли я говорю. Может ли тот, кто прежде чего-то не знал, научиться этому впоследствии?

Т е э т е т. Конечно, может.

С о к р а т. А затем и другому и третьему?

Т е э т е т. Почему бы и нет?

С о к р а т. Так вот, чтобы понять меня, вообрази, что в наших душах есть восковая дощечка; у кого-то она побольше, у кого-то поменьше, у одного — из более чистого воска, у другого — из более грязного или у некоторых он более жесткий, а у других помягче, но есть у кого d
и в меру.

Т е э т е т. Вообразил.

С о к р а т. Скажем теперь, что это дар матери Муз, Мнемосины [52], и, подкладывая его под наши ощущения и мысли, мы делаем в нем оттиск того, что хотим запомнить из виденного, слышанного или самими нами придуманного, как бы оставляя на нем отпечатки перстней. И то, что застывает в этом воске, мы помним и знаем,

пока сохраняется изображение этого, когда же оно стирается или нет уже места для новых отпечатков, тогда мы забываем и больше уже не знаем.

Теэтет. Пусть так.

Сократ. Стало быть, знающий это и рассматривающий что-то из того, что он видит и слышит, может ли таким вот образом составить себе ложное мнение?

Теэтет. Каким же это?

Сократ. Принимая известное иной раз за известное, иной раз за неизвестное. Ведь прежде мы плохо сделали, признав это невозможным.

Теэтет. Как же ты это объясняешь теперь?

192 Сократ. По поводу этого надо дать следующее объяснение, определив, что невозможно: [1] зная что-то и имея в душе соответствующий отпечаток, но не ощущая этого, принять это за нечто другое, что ты также знаешь и отпечаток чего имеешь, но что ты не ощущаешь; [2] известное принять за то, чего не знаешь и отпечатка чего не имеешь; [3] неизвестное принять за неизвестное; [4] неизвестное принять за известное; [5] ощущаемое принять за другое ощущаемое; [6] ощущаемое принять
b за что-то неощущаемое; [7] неощущаемое принять за неощущаемое; [8] неощущаемое принять за ощущаемое; [9] известное и ощущаемое и имеющее соответствующий ощущению знак считать другим известным, ощущаемым и имеющим соответствующий ощущению знак; это еще более невозможно, чем все прежнее, — если только это бывает; [10] известное и ощущаемое, имея правильный отпечаток, принять за [другое] известное, равно как [11] известное и ощущаемое, при тех же условиях, принять за [другое] ощущаемое; [12] неизвестное и неощущаемое принять за [другое] неизвестное и неощущаемое; [13] неизвестное и неощущаемое принять за неизвестное; [14] неизвестное и неощущаемое принять за неощущаемое. Все это отличается невозможностью в каждом таком случае иметь ложное мнение. Остаются только вот какие случаи, если где-то это бывает возможным.

Теэтет. Какие же? Разве что из них я пойму тебя скорее. Пока что я не поспеваю за тобой.

Сократ. Случаи, когда то, что знаешь, принимаешь за нечто другое из того, что знаешь и ощущаешь; либо неизвестное, но ощущаемое, или же и известное и ощу-
d щаемое за другое известное и ощущаемое.

Теэтет. Теперь я еще больше отстал от тебя.

Сократ. Тогда вот что выслушай еще раз. Зная Феодора и внутренне помня, каков он, и зная таким же образом Теэтета, разве не могу я иной раз видеть вас самих, а иногда и нет, иной раз прикасаться к вам, а когда-то — нет, либо слышать или же ощущать другим каким-нибудь чувством, а иной раз не иметь от вас никакого ощущения, однако при этом помнить и ничуть не хуже вас про себя знать?

Теэтет. Разумеется.

Сократ. Итак, из того, что я хочу объяснить, прежде всего усвой, что можно не ощущать известного, равно как и ощущать.

Теэтет. Верно.

Сократ. Стало быть, и неизвестное часто можно не ощущать, но часто — только ощущать.

Теэтет. Возможно и это.

Сократ. Смотри же, не станет ли теперь понятнее.
Сократ знаком и с Феодором, и с Теэтетом, но не видит 193
ни одного из них и не получает другого какого-либо от них ощущения. При этом он никогда не мог бы внутренне себе представить, что Теэтет — это Феодор. Дело я говорю или нет?

Теэтет. Ты прав.

Сократ. Итак, это было первое из того, о чем я говорил.

Теэтет. Да, первое.

Сократ. Теперь второе: зная одного из вас, а другого — не зная и не ощущая ни того ни другого, я никогда не счел бы того, кого знаю, тем, кого не знаю.

Теэтет. Правильно.

Сократ. В-третьих, не зная и не ощущая ни одного b
из вас, я не счел бы одного из мне неизвестных за другого мне неизвестного. Проследи так же все остальное, как бы прослушав это заново, и ни в одном из этих случаев я никогда не составлю себе ложного мнения о тебе или о Феодоре, независимо от того, знаю или не знаю я обоих или одного знаю, а другого — нет. И так же с ощущениями, если только ты за мной поспеваешь.

Теэтет. Поспеваю.

Сократ. Итак, остается следующее: ложное мнение бывает в том случае, когда, зная и тебя, и Феодора, имея на той знакомой нам восковой дощечке как бы отпечатки ваших перстней, но недостаточно отчетливо видя вас обоих издали, я стараюсь придать каждому его знак

в соответствии с моим зрительным ощущением и приспособить его к старому следу, чтобы таким образом получилось узнавание. И если мне это не удается, и, как, обуваясь, путают башмаки, так же и я зрительное ощущение от каждого из них прикладываю к чужому знаку или,
d как в зеркале, путаю правое и левое и ошибаюсь, тогда-то и получается заблуждение, а тем самым — ложное мнение.

Теэтет. Похоже на то, Сократ. Диву даюсь, как ты толкуешь свойство [ложного] мнения.

Сократ. И еще вот. Я знаю обоих, а одного из них вдобавок еще ощущаю, другого же — нет; в этом случае я провожу узнавание не в соответствии с ощущением,— об этом я говорил недавно, и тогда ты не понимал.

Теэтет. Да, тогда я не понимал.

Сократ. Я же говорил о том, что, зная и ощущая
e одного и проводя его узнавание в соответствии с получаемым от него ощущением, никто не примет его за кого-то из тех, кого он знает и ощущает и чье узнавание он тоже проводит в соответствии с ощущением. Так ли было?

Теэтет. Да.

Сократ. Оставался же тот случай, о котором мы толкуем теперь, говоря, что ложное мнение появляется
194 тогда, когда, зная и видя обоих или ощущая их другим каким-либо ощущением, кто-то распределяет знаки обоих не в соответствии с ощущениями, но, как плохой стрелок, не попадает в цель и ошибается; это и называется, стало быть, ложным мнением.

Теэтет. Похоже на то.

Сократ. Итак, когда для одного из знаков ощущение налицо, а для другого — нет, знак же отсутствующего ощущения прилаживается к тому ощущению, которое присутствует, все это обманывает разум. Одним словом, по поводу неизвестного и никогда не ощущавшегося не
b может быть, видимо, ни обмана, ни ложного мнения, ежели только теперь мы рассуждаем здраво. Что же касается известного и ощущаемого, то в нем самом вращается и кружится мнение, становясь истинным или ложным: то, что прямо и непосредственно сопоставляет отпечатлеваемое и уже бывший отпечаток,— это истинное мнение, а криво и косвенно — ложное.

Теэтет. Ну разве это не прекрасное рассуждение, Сократ?

Сократ. Еще не то скажешь, когда услышишь

следующее. Ведь иметь истинное мнение — прекрасно, а заблуждаться — постыдно.

Т е э т е т. А как же иначе?

С о к р а т. И вот что, как говорят, происходит отсюда. Если в чьей-то душе воск глубок, обилен, гладок и достаточно размят, то проникающее сюда через ощущения отпечатывается в этом, как говорил Гомер, сердце души, а «сердце» (κέαρ) [53] у Гомера не случайно звучит почти так же, как воск (κηρός), и возникающие у таких
людей знаки бывают чистыми, довольно глубокими и тем d
самым долговечными. Как раз эти люди лучше всего поддаются обучению, и у них же наилучшая память, они не смешивают знаки ощущений и всегда имеют истинное мнение. Ведь отпечатки их четки, свободно расположены, и они быстро распределяют их соответственно существующему (так это называют), и этих людей зовут мудрецами. Или тебе это не по душе?

Т е э т е т. Чрезвычайно по душе.

С о к р а т. Когда же это сердце, которое воспел наш e
премудрый поэт, космато [54] или когда оно грязно и не из чистого воска и либо слишком рыхло, либо твердо, то у кого оно рыхлое, те хоть и понятливы, но оказываются забывчивыми, те же, у кого твердое,— наоборот; у кого же воск негладкий, шершаво-каменистый, смешанный с землей и навозом, у тех получаются неясные отпечатки. Неясны они и у тех, у кого жесткие восковые дощечки, ибо в них нет глубины, и у тех, у кого
они чересчур мягки, ибо отпечатки, растекаясь, стано- 195
вятся неразборчивыми. Если же ко всему тому у кого-то еще и маленькая душонка, то, тесно наползая один на другой, они становятся еще того неразборчивее. Все эти люди бывают склонны к ложному мнению. Ибо когда они что-то видят, слышат или обдумывают, они, медлительные, не в силах к каждому быстро отнести ему соответствующее и, распределяя неправильно, по большей части и видят, и слышат, и мыслят превратно. Про таких говорят, что они заблуждаются относительно существующего, и называют их неучами.

Т е э т е т. Ты прав, как никто, Сократ. b

С о к р а т. Итак, скажем ли мы, что у нас бывают ложные мнения?

Т е э т е т. Решительно.

С о к р а т. А истинные тоже?

Т е э т е т. И истинные.

С о к р а т. Итак, будем считать, что мы пришли к до-

статочно твердому соглашению и у нас, безусловно, бывают оба этих мнения?

Теэтет. В высшей степени так.

Сократ. Пожалуй, страшно, Теэтет, и поистине неприятно быть праздным болтуном.

Теэтет. Как так? К чему ты это сказал?

Сократ. Досадуя на свою тупость и порядочную болтливость. Ну как еще это можно назвать, когда кто-то и так и этак растягивает свои рассуждения и по лености не может ни принять хоть одно, ни от него отказаться?

Теэтет. Да, но тебе-то на что досадовать?

Сократ. Я не только досадую, но и боюсь, что не сумею отчитаться, если кто-то спросит меня: «Сократ, ты нашел, что ложное мнение возникает не от взаимодействия ощущений и не в мыслях самих по себе, но от
d соприкосновения ощущения с мыслью?» Полагаю, я с самодовольным видом подтвержу это, как некое прекрасное открытие, сделанное нами.

Теэтет. Мне, по крайней мере, кажется, Сократ, что ничего постыдного в только что изложенном нет.

Сократ. «Значит, ты утверждаешь,— скажет он,— что человека, которого мы только мыслим, но не видим, мы никогда не сочтем лошадью, которую в свою очередь мы тоже не видим и не осязаем, и никак иначе не ощущаем, а только мыслим?» Я думаю, мне придется согласиться.

Теэтет. И правильно сделаешь.

Сократ. «Что же,— скажет он,— одиннадцать, которое всего только кем-то мыслится, никогда нельзя будет счесть за двенадцать, которое тоже лишь мыслится?» Давай-ка отвечай!

Теэтет. Но я отвечу, что, когда видишь или осязаешь, можно принять одиннадцать за двенадцать, но мысленно такое представление об этих числах невозможно.

Сократ. Что же? Думаешь, если кто-то будет рас-
196 сматривать про себя пять и семь,— не воображать себе пять и семь человек или что-то еще в этом роде, но рассматривать сами числа пять и семь, которые, как мы говорили, суть знаки, запечатленные на дощечке из воска, и по поводу которых нельзя составить себе ложного представления,— так вот, спрашивая себя, сколько же это будет вместе, какой-то человек, подумавши, скажет, что одиннадцать, а какой-то — что двенадцать? Или все и подумают и скажут, что двенадцать?

Т е э т е т. Клянусь Зевсом, нет! Многие скажут, что одиннадцать. Если же кто-то будет рассматривать большие числа, то и ошибка будет больше. Ведь ты, я думаю, скорее говоришь о всяком числе. b

С о к р а т. Ты правильно думаешь. И заметь, тогда происходит вот что: те самые оттиснутые в воске двенадцать принимаются за одиннадцать.

Т е э т е т. Пожалуй, так.

С о к р а т. Итак, не возвращаемся ли мы к прежнему рассуждению? Ведь испытывающий нечто известное принимает это за другое, также известное, а это, как мы говорили, невозможно; так мы и вынуждены были признать, что ложного мнения не бывает, чтобы не заставлять одного и того же человека одновременно и знать и не знать одно и то же.

Т е э т е т. Ты совершенно прав.

С о к р а т. Итак, нужно объявить, что ложное мнение — это нечто иное, нежели отход мысли от ощущения. Иначе мы никогда не заблуждались бы в области мысли как таковой. А так получается, что либо не бывает ложного мнения, либо можно не знать известного. Что из этого ты выбираешь?

Т е э т е т. Трудный выбор ты предлагаешь, Сократ.

С о к р а т. Однако боюсь, наше рассуждение не допускает ни того ни другого. Впрочем, надо дерзать до конца: что, если нам отбросить стыд? d

Т е э т е т. Каким образом?

С о к р а т. Пожелав ответить, что́ такое есть знание.

Т е э т е т. Что же в этом бесстыдного?

С о к р а т. Тебе, как видно, и невдомек, что с самого начала наше рассуждение было поиском знания; ведь мы не знали, что это такое.

Т е э т е т. Нет, я понимаю.

С о к р а т. А по-твоему, это не бесстыдство, не зная знания, объяснять, что значит «знать»? Дело в том, Теэтет, что мы давно уже нарушаем чистоту рассуждения. Уже тысячу раз мы повторили: «познаём» и «не познаём», «знаем» или «не знаем», как будто бы понимая друг друга, а меж тем, что такое знание, мы так еще и не узнали. Если хочешь, то и теперь, в этот самый миг, мы опять употребляем слова «не знать» и «понимать», как будто бы уместно ими пользоваться, когда именно знания-то мы и лишены.

Т е э т е т. Но каким образом ты будешь рассуждать, Сократ, избегая этих слов?

197 Сократ. Никаким, пока я — это я. Если бы я был завзятым спорщиком или если бы такой муж здесь присутствовал, то и он приказал бы нам избегать этого и упрекнул бы меня за мои речи. Но поскольку мы люди маленькие, то хочешь, я возьму на себя смелость сказать, что такое «знать»? Мне кажется, какая-то польза в этом была бы.

Теэтет. Ради Зевса, отважься. Даже если ты и не воздержишься от тех слов, то все равно получишь полное прощение.

Сократ. Итак, слыхал ли ты, как теперь толкуют это самое «знать»?

Теэтет. Может быть, и слыхал, однако сейчас не припоминаю.

b Сократ. Говорят, что это значит «обладать знанием».

Теэтет. Верно.

Сократ. Значит, мы не много изменим, если скажем «приобретать знание»?

Теэтет. А чем, по-твоему, второе отличается от первого?

Сократ. Возможно, ничем. Однако выслушай, что мне здесь представляется, и проверь вместе со мной.

Теэтет. Если только смогу.

Сократ. Мне кажется все же, что «обладание» и «приобретение» — не одно и то же. Например, если кто-то, купив плащ и будучи его владельцем, не носит его, то мы не сказали бы, что он им обладает, но сказали бы, что он его приобрел.

Теэтет. Верно.

Сократ. Смотри же, может ли приобретший знание не иметь его? Например, если кто-нибудь, наловив диких птиц, голубей или других, стал бы кормить их дома, содержа в голубятне, ведь в известном смысле можно было бы сказать, что он всегда ими обладает, поскольку он их приобрел. Не так ли?

Теэтет. Да.

Сократ. В другом же смысле он не обладает ни одной [из пойманных] птиц, но лишь властен когда угодно подойти, поймать любую, подержать и снова от-
d пустить, поскольку в домашней ограде он сделал их ручными. И он может делать так столько раз, сколько ему вздумается.

Теэтет. Это так.

Сократ. Опять-таки, как прежде мы водрузили в

душе неведомо какое восковое сооружение, так и теперь давай еще раз построим в каждой душе нечто вроде голубятни для всевозможных птиц, где одни будут жить стаями отдельно от других, другие же либо небольшими стайками, либо поодиночке, летая среди остальных как придется.

Теэтет. Считай, что построили. И что же дальше?

Сократ. Следует сказать, что, пока мы дети, эта клетка бывает пустой — ведь под птицами я разумею знания, тот же, кто приобрел знание, запирает его в эту ограду, и мы скажем, что он выучил или нашел предмет, к которому относилось это знание, и что в этом-то знание и состоит.

Теэтет. Пусть будет так.

Сократ. Впоследствии, когда вздумается, он опять 198
ловит знание и, поймавши, держит, а потом снова отпускает,— смотри сам, какими это нужно назвать словами: теми же, что и раньше, когда он приобретал [знание], или другими. И вот откуда ты яснее постигнешь, что я имею в виду. Ведь арифметику ты относишь к искусствам?

Теэтет. Да.

Сократ. Предположи, что арифметика — это охота за всевозможными знаниями четного и нечетного.

Теэтет. Предположил.

Сократ. С помощью своего искусства тот, кто его передает, думаю я, и сам держит прирученными знания
чисел, и обучает им других. b

Теэтет. Да.

Сократ. И передающего [знания] мы называем учителем, принимающего их — учеником, а содержащего приобретенные [знания] в своей голубятне — знатоком?

Теэтет. Именно так.

Сократ. Обрати же внимание на то, что из этого следует. Не тот ли знаток арифметики, кто знает все числа? Ведь в душе у него присутствуют знания всех чисел.

Теэтет. Ну и что?

Сократ. Значит, в любое время он может либо про c
себя пересчитывать эти числа, либо сосчитать какие-то внешние предметы, поскольку они имеют число?

Теэтет. А как же иначе?

Сократ. И мы предположим, что считать — это не что иное, как смотреть, какое число может получиться?

Теэтет. Так

Сократ. Значит, кто исследует то, что знает, кажется как бы незнающим, а мы уже договорились, что он знает все числа. Тебе случалось слышать о подобных несообразностях?

Теэтет. О, да.

d Сократ. В нашем сравнении с приобретением и охотой за голубями мы говорили, что охота была двоякая: до приобретения с целью приобрести и после приобретения, чтобы взять в руки и подержать то, что давно уже приобретено. Не так ли и знаток имеет те знания и знает то, что он давно уже изучил, и может снова изучить то же самое, вновь схватывая и удерживая в руках знание каждой вещи, которое он давно приобрел, но не имел в своем разуме наготове?

Теэтет. Правильно.

Сократ. Только что я тебя спрашивал, каким выражением нужно воспользоваться, говоря о тех случаях, когда знаток арифметики, собираясь считать, а знаток грамматики — читать, вновь стал бы узнавать от себя, знающего, то, что он знает?

Теэтет. Но это нелепо, Сократ.

Сократ. Но можем ли мы сказать, что он читает
199 или считает неизвестное, если признаем, что он знает все буквы и любое число?

Теэтет. Да и это бестолково.

Сократ. Не хочешь ли ты, чтобы мы сказали, что нам дела нет до того, куда заблагорассудится кому потащить слова «знать» и «учиться», коль скоро мы определили, что одно дело — приобретать знания, а другое — ими обладать? И не утверждаем ли мы, что невозможно, чтобы кто-то не приобрел того, что он приобрел, так что никогда уже не может получиться, что кто-то не знает того, что он знает, ложное же мнение, напротив, составить себе об этом возможно. Дело в том, что можно и не
b иметь какого-то знания и, охотясь за порхающими вокруг знаниями, по ошибке принять одно за другое. Так, например, можно принять одиннадцать за двенадцать, поймав у себя самого знание одиннадцати вместо двенадцати, как дикого голубя вместо ручного.

Теэтет. Твои слова не лишены смысла.

Сократ. Когда ты схватываешь то, что собирался схватить, тогда ты не ошибаешься и имеешь мнение о существующем, так? Значит, бывает истинное мнение
c и ложное и ничто из того, на что мы досадовали прежде,

не становится нам поперек дороги. Пожалуй, ты со мной согласишься. Или как ты поступишь?

Теэтет. Соглашусь.

Сократ. Ну что ж, от одного мы избавились: от незнания известного. Ведь приобретенное остается приобретенным, заблуждаемся мы или нет. Однако более страшным кажется мне другое.

Теэтет. Что же?

Сократ. Возникновение ложного мнения от подмены знаний.

Теэтет. Как это?

Сократ. Прежде всего так, что имеющий знание d
о чем-то не ведает этого не по неведению, а из-за своего знания. Затем бывает, что одно представляется другим, а другое — первым. И разве не получится страшная бессмыслица, когда при наличии знания душе ничего не известно и все неведомо? Ничто не мешает заключить на этом основании, что при неведении можно знать, а при слепоте — видеть, коль скоро знание заставляет кого-то не знать.

Теэтет. Но может быть, нехорошо, Сократ, что e
только знания представляли мы себе в виде птиц,— нужно было и незнания пустить летать вместе с ними в душе, и тогда охотящийся схватывал бы то знание, то незнание одного и того же; ложное представлял бы себе с помощью незнания, а с помощью знания — истинное.

Сократ. Ну как не похвалить тебя, Теэтет! Однако посмотри еще раз, что ты сказал, и пусть будет так, как ты говоришь: схвативший незнание будет, по-твоему, 200
мнить ложно. Не так ли?

Теэтет. Да.

Сократ. Он, конечно, не будет считать, что он ложно мнит.

Теэтет. Как это?

Сократ. Наоборот, он будет считать, что его мнение истинно, и как знаток будет распоряжаться тем, в чем он заблуждается.

Теэтет. Именно так.

Сократ. Стало быть, он будет считать, что поймал и имеет знание, а не незнание.

Теэтет. Ясно.

Сократ. Итак, после долгого пути мы вернулись в прежний тупик. И тот наш изобличитель скажет со смехом: «Почтеннейшие, разве тот, кто знает и то и дру- b
гое, и знание и незнание,— разве он примет одно извест-

ное за другое, также известное? Или не знающий ни того ни другого разве представит себе одно неизвестное вместо другого? Или зная одно, но не зная другого, разве примет он известное за неизвестное? Или неизвестное он сочтет за известное? Или вы опять мне скажете, что бывают в свою очередь знания знаний и незнаний, которые он приобрел и содержит в каких-то там
c смехотворных голубятнях или восковых слепках и знает их с тех пор, как приобрел, даже если и не имеет их наготове в душе? И таким образом вы неизбежно будете тысячу раз возвращаться к одному и тому же, не делая ни шагу вперед». Что же мы ответим на это, Теэтет?

Теэтет. Но клянусь Зевсом, Сократ, я не знаю, что сказать.

Сократ. Разве не справедливо, дитя мое, упрекает он нас в этой речи, указывая, что неправильно исследовать ложное мнение раньше, чем знание, отложив это
d последнее в сторону? А ведь нельзя познать первое, пока еще недостаточно понятно, что́ же есть знание.

Теэтет. Сейчас, Сократ, необходимо согласиться с твоими словами.

Сократ. Итак, пусть кто-то еще раз сначала спросит: что есть знание? Ведь мы пока не отказываемся от этого вопроса?

Теэтет. Вовсе нет, если только ты не отказываешься.

Сократ. Скажи, как нам лучше всего отвечать, чтобы меньше противоречить самим себе?

Теэтет. Как мы прежде пытались, Сократ. Ничего другого я не вижу.

Сократ. А как это было?

Теэтет. Сказать, что знание — это истинное мнение. По крайней мере, истинное мнение безошибочно, и то, что с ним связано, бывает прекрасным и благим.

Сократ. Переводя кого-нибудь вброд, Теэтет, проводник говорит: «Река сама покажет» [55]. Так и здесь если мы продолжим исследование, то само искомое по
201 ходу дела откроет нам возникающие препятствия, если же мы будем стоять на месте, мы ничего не узнаем.

Теэтет. Ты прав. Давай посмотрим дальше.

Сократ. Итак, это не требует долгого рассмотрения, поскольку есть целое искусство, которое указывает тебе, что знание вовсе не есть истинное мнение.

Теэтет. Как? И что же это за искусство?

Сократ. Искусство величайших мудрецов, кото-

рых называют риторами и знатоками законов. Дело в том, что они своим искусством не поучают, но, убеждая, внушают то мнение, которое им угодно. Или ты почитаешь их такими великими учителями, что не успеет b
утечь вся вода, как они досконально изложат всю истину тем, кто не присутствовал в то время, когда кого-то грабили или еще как-то притесняли?

Теэтет. Я вовсе этого не думаю; но они убеждают.

Сократ. А убеждать — не значит ли это, по-твоему, внушить мнение?

Теэтет. Как же иначе?

Сократ. Разве не бывает, что судьи, убежденные, что знать что-либо можно, только если ты видел это сам, иначе же — нет, в то же время судят об этом по слуху, получив истинное мнение, но без знания? При этом убеждение их правильно, если они справедливо судят.

Теэтет. Разумеется.

Сократ. По крайней мере, мой милый, если бы истинное мнение и знание были одним и тем же, то без знания даже самый проницательный судья не вынес бы правильного решения. На самом же деле, видимо, это разные вещи.

Знание не есть правильное мнение с объяснением

Теэтет. Сейчас я вспомнил, Сократ, то, что слышал от кого-то, но потом забыл: он говорил, что знание — это истинное мнение с объяснением, а мнение без объяснения находится за пределами зна- d
ния. Что не имеет объяснения, то непознаваемо — так он это называл,— а то, что его имеет, познаваемо.

Сократ. Ты прекрасно говоришь. Но скажи, как он различал это познаваемое и непознаваемое — одно ли и то же слышали об этом ты и я.

Теэтет. Но я не знаю, восстановлю ли я это в памяти. Вот если бы говорил кто-то другой, мне сдается, я мог бы следить за ним.

Сократ. Ну что же, слушай мой сон вместо своего. Мне сдается, я тоже слышал от каких-то людей, что именно те первоначала, из которых состоим мы и все прочее, не поддаются объяснению. Каждое из них само по себе можно только назвать, но добавить к этому ничего нельзя — ни того, что оно есть, ни того, что его нет.
Ибо в таком случае ему приписывалось бы бытие или не- 202
бытие, а здесь нельзя привносить ничего, коль скоро высказываются только о нем одном и к нему не подходит ни «само», ни «то», ни «каждое», ни «одно», ни «это»,

ни многое другое в том же роде. Ведь все эти распространенные слова, хотя и применяются ко всему, все же отличаются от того, к чему они прилагаются. Если бы это первоначало можно было выразить и оно имело бы свой внутренний смысл, его надо было бы выражать без посторонней помощи. На самом же деле ни одно
b из этих начал невозможно объяснить, поскольку им дано только называться, носить какое-то имя. А вот состоящие из этих первоначал вещи и сами представляют собою некое переплетение, и имена их, также переплетаясь, образуют объяснение, сущность которого, как известно, в сплетении имен. Таким образом, эти начала необъяснимы и непознаваемы, они лишь ощутимы. Сложенное же познаваемо, выразимо и доступно истинному мнению. Поэтому, если кто составляет себе истинное мнение о чем-то без объяснения, его душа владеет истиной, но не знанием этой вещи; ведь кто не может дать или получить объяснение чего-то, тот этого не знает. Получивший же объяснение может все это познать и в конце концов иметь это в качестве знания. Так ли рассказывали тебе это сновидение или иначе?

Теэтет. В точности так.

Сократ. Значит, тебе нравится утверждение, что истинное мнение с объяснением есть знание?

Теэтет. Положительно нравится.

d Сократ. В таком случае, Теэтет, мы в этот день и час завладели тем, в поисках чего толпы мудрецов давно состарились, прежде чем это найти?

Теэтет. По-моему, Сократ, то, что мы высказали, прекрасно.

Сократ. Похоже, что это так. Ибо какое может быть знание без объяснения и правильного мнения? Впрочем, кое-что в сказанном мне не нравится.

Теэтет. Что именно?

Сократ. То, что с виду сказано наиболее складно:
e что-де начала непознаваемы, а род сложенного познаваем.

Теэтет. Разве это неправильно?

Сократ. Это еще нужно узнать. А заложниками того, что мы сказали, будут у нас примеры, которыми пользовался тот, кто все это говорил.

Теэтет. Какие же?

Сократ. Буквы и слоги письма. Или, по-твоему, не их имел в виду говоривший то, о чем мы толкуем?

Теэтет. Нет, именно их.

Сократ. Давай-ка проверим их снова, более того, проверим самих себя — так или не так мы обучились грамоте. Прежде всего: слоги поддаются объяснению, а буквы необъяснимы? 203

Теэтет. Пожалуй, да.

Сократ. Вот и мне так кажется. Поэтому, если кто-то спросит о первом слоге «Сократ», вот так: «Теэтет, скажи, что такое „Со“?», что ты ответишь?

Теэтет. Что это сигма и омега.

Сократ. Это и есть твое объяснение слога?

Теэтет. Да, именно.

Сократ. Тогда дай такое же объяснение сигмы. b

Теэтет Но разве можно назвать начала начал? Ведь сигма, Сократ, совсем безгласная, это какой-то шум, род свиста в гортани. А вот бета в свою очередь — это и не звук, и не шум, да и большинство букв тоже. Поэтому очень хорошо сказано, что они необъяснимы. Из них только семь наиболее отчетливых имеют звучание [56] — смысла же не имеет ни одна.

Сократ. Что же, мой друг, здесь мы достигли относительно знания ясности.

Теэтет. По-видимому.

Сократ. Итак, мы правильно указали, что буква непознаваема, а слог — познаваем?

Теэтет. По крайней мере, похоже на то.

Сократ. А скажи, за слог мы принимаем две буквы или когда их больше двух, то все? Или же одну какую-то идею, возникающую при их сложении?

Теэтет. Мне кажется, все вместе.

Сократ. Взгляни же на эти две: сигму и омегу. Обе составляют первый слог моего имени. Разве не это знает тот, кто знает этот слог?

Теэтет. Как же иначе? d

Сократ. Значит, он знает сигму и омегу?

Теэтет. Да.

Сократ. Как же так? Каждую из двух он не знает и, не зная ни одной, вдруг узнает обе?

Теэтет. Но это совсем не имеет смысла, Сократ.

Сократ. Но если необходимо узнать каждую из двух, коль скоро кто-то собирается узнать обе, то необходимо предварительно узнать все буквы [57], чтобы потом узнать слог, и, таким образом, наше великолепное рассуждение ускользает из рук.

Теэтет. И совсем неожиданно.

Сократ. Значит, плохо мы его стерегли. Ведь, по-

жалуй, следовало бы за слог принять не [совокупность] букв, а какой-то возникающий из них единый зримый вид, имеющий свою собственную единую идею, отличную от букв.

Теэтет. Разумеется. И скорее всего, это более вероятно, чем первое.

Сократ. Давай же не будем малодушно предавать это великое и возвышенное учение.

Теэтет. Давай не будем.

Сократ. И, как мы только что сказали, пусть одна
204 возникшая из сложения отдельных букв идея и будет слогом, как в письме, так и во всем прочем.

Теэтет. Разумеется.

Сократ. Поэтому частей у нее быть не должно.

Теэтет. Почему?

Сократ. Потому что если есть части, то целое неизбежно есть совокупность этих частей. Или ты возникающее из частей целое толкуешь как единый вид, отличный от совокупности частей?

Теэтет. Я — да.

Сократ. А всё и целое, по-твоему,— одно и то же
b или разное?

Теэтет. Мне это не ясно, но раз уж ты велишь отвечать с усердием, то рискну сказать, что разное.

Сократ. Твое усердие правильно, Теэтет, а вот правилен ли ответ — нужно посмотреть.

Теэтет. Конечно, нужно.

Сократ. Итак, по теперешнему рассуждению, целое отличается от всего?

Теэтет. Да.

Сократ. А есть ли различие между всем и совокупностью [частей]? Например, когда мы говорим: «один, два, три, четыре, пять, шесть», или «дважды три,
c трижды два», или «четыре и два; три, два и один»,— называем ли мы во всех случаях одно и то же или разные вещи?

Теэтет. Одно и то же.

Сократ. Отличное от шести?

Теэтет. Нет.

Сократ. Стало быть, каждое из сочетаний вместе давало шесть?

Теэтет. Да.

Сократ. Но, называя совокупность [частей], разве мы не называем всё?

Теэтет. Непременно.

Сократ. Иначе говоря, это не что иное, как шесть?

Теэтет. Не что иное.

Сократ. Значит, для того, что состоит из чисел, d
названия «всё» и «всё вместе» означают одно и то же?

Теэтет. Очевидно.

Сократ. Мы можем сказать об этом так: число, обозначающее плетр, и самый плетр тождественны. Не правда ли?

Теэтет. Да.

Сократ. То же и о стадии?

Теэтет. Да.

Сократ. И о численности войска и самом войске? И подобным же образом обо всем остальном? Ибо все число составляет всю суть каждой вещи.

Теэтет. Да.

Сократ. А числа каждой вещи — это не что иное, как ее части?

Теэтет. Не что иное.

Сократ. Но все, что имеет части, и есть совокупность частей?

Теэтет. Очевидно.

Сократ. Но можно признать, что совокупность частей и есть всё, коль скоро все число будет всем.

Теэтет. Так.

Сократ. Значит, целое не есть совокупность частей, иначе, будучи совокупностью частей, оно было бы всем.

Теэтет. Видимо, нет.

Сократ. Но часть, как таковая, есть ли она часть чего-то другого, а не целого?

Теэтет Она часть всего.

Сократ. Ты храбро отбиваешься, Теэтет. Но если 205
это всё ничего не потеряло, то оно и останется этим же всем?

Теэтет. Непременно.

Сократ. А целое не есть ли то же самое, если у него нигде ничего не отнято? Если же у чего-нибудь что-то отнято, то оно не есть ни всё, ни целое, поскольку они тождественны и из одного и того же происходят.

Теэтет. Теперь мне кажется, что всё и целое ничем друг от друга не отличаются.

Сократ. Итак, мы говорили, что там, где есть части, целое и всё будут совокупностью частей.

Теэтет. Вот именно.

Сократ. Вернемся к тому, что я недавно хотел по-

казать. Если слог не то же, что буквы, то и эти буквы
b неизбежно не будут его частями, иначе он был бы тождествен своим буквам и познаваем в той же степени, что они?

Теэтет. Так.

Сократ. Значит, во избежание этого мы считали его отличным от них?

Теэтет. Да.

Сократ. Что же? Если буквы — не части слога, то можешь ли ты указать какие-то другие части слога, которые не были бы буквами?

Теэтет. Никоим образом, Сократ. Если уж признавать какие-то части слога, то смешно, отбросив одни начала, отправляться в поиски за другими.

Сократ. Разумеется, Теэтет. Согласно этому нашему рассуждению, слог, видимо, есть какая-то единая, не имеющая частей идея.

Теэтет. Видимо.

Сократ. Помнишь, мой друг, как немного раньше мы одобрили и приняли положение, что первоначала, из которых состоит все прочее, необъяснимы, поскольку каждое из них само по себе частей не имеет, и неправильно было бы прилагать к нему слова «есть» или «это», как отличные от него и ему чуждые? Именно эта причина и делает их необъяснимыми и непознаваемыми.

Теэтет. Помню.

d Сократ. И есть ли здесь другая какая-нибудь причина, кроме той, что эти первоначала просты и неделимы? Я, по крайней мере, не вижу другой причины.

Теэтет. Кажется, другой и нет.

Сократ. Так не относится ли и слог к тому же виду, коль скоро он не имеет частей и есть единая идея?

Теэтет. Безусловно, относится.

Сократ. Значит, если слог есть совокупность букв и представляет собой нечто целое, буквы же — его части, то одинаково познаваемы и выразимы будут и слоги и буквы, коль скоро совокупность частей оказалась тождественной целому.

Теэтет. Да, именно.

Сократ. Если же слог един и неделим, то одинаково неопределимы и непознаваемы будут слог и буква. Ибо одна и та же причина приведет к одинаковому результату.

Теэтет. Ничего не могу возразить.

Сократ. Следовательно, мы не согласились бы,

если бы кто-нибудь утверждал, что слог познаваем и выразим, а буква — наоборот?

Т е э т е т. Нет, если мы будем верны нашему рассуждению.

С о к р а т. А с другой стороны? Не примешь ли ты 206
скорее противоположное утверждение, правоту которого ты мог осознать, обучаясь грамоте?

Т е э т е т. Какое именно?

С о к р а т. Ведь, обучаясь, ты только и делал, что старался различить каждую букву самое по себе на взгляд и на слух, чтобы при чтении и письме тебя не затрудняло их расположение?

Т е э т е т. Ты говоришь сущую правду.

С о к р а т. А в совершенстве обучиться у кифариста
разве не значило для тебя уметь следить за каждым зву- b
ком и определять, от какой струны он исходит? А что звуки — буквы музыки, это всякий согласится повторить.

Т е э т е т. Не иначе.

С о к р а т. И если бы на основании постигнутых нами букв и слогов нужно было судить о прочих, то мы сказали бы, что род букв дает гораздо более ясное познание и более основательное, чем слоги, и позволяет достичь совершенства в любом виде учения. И если бы кто-то утверждал, что слог познаваем, а буква по своей природе непознаваема, то мы подумали бы, что он волей-неволей впадает в детство.

Т е э т е т. Несомненно.

С о к р а т. Здесь, мне кажется, можно было бы привести и другие доказательства. Но как бы нам не забыть об исходном утверждении. Рассмотрим, что это, собственно, значит: объяснение вместе с истинным мнением оказывается совершенным знанием.

Т е э т е т. Это следует рассмотреть.

С о к р а т. Скажи, что́ можно было бы подразумевать под объяснением? Сдается мне, что речь идет об одном из трех.

Т е э т е т. Из каких же трех?

С о к р а т. Первое, пожалуй, вот что: [объяснять — d
значит] выражать свою мысль звуками с помощью глаголов и имен, причем мнение как в зеркале или в воде отражается в потоке, изливающемся из уст. Или объяснение представляется тебе иначе?

Т е э т е т. Мне — так. По крайней мере, про действующего так мы говорим: он объясняет.

Сократ. Значит, всякий может это делать быстрее или медленнее — показывать, что он мнит по поводу каждой вещи, коль скоро он не глух и не нем от рождения. Таким образом, сколько людей ни имеет правильное
e мнение, все они обнаруживают это посредством объяснения, и ни у кого еще правильное мнение не возникло помимо знания.

Теэтет. Ты прав.

Сократ. Не будем же легкомысленно осуждать того, кто предложил рассматривать знание так, как мы теперь это делаем, за то, что он будто бы ничего не сказал. Ведь может статься, он имел в виду совсем не это, но то, что на вопрос о каждой вещи можно дать ответ при
207 помощи начал.

Теэтет. Что ты имеешь в виду, Сократ?

Сократ. Например, Гесиод говорит, что в повозке сто деревянных частей[58]. Я не в состоянии их назвать, да и ты, я думаю, тоже. Но достаточно и того, если на вопрос, что такое повозка, мы сможем назвать колеса, оси, кузов, поручни, ярмо.

Теэтет. Вполне достаточно.

Сократ. А может быть, он нашел бы нас смешны-
b ми, если бы на вопрос о твоем имени мы стали выговаривать его по складам и, хотя мы имеем о нем верное представление и произношение, сочли бы себя знатоками грамматики, располагающими грамматически точным объяснением имени Теэтета. Ведь нельзя говорить о чем-либо со знанием дела, прежде чем не определишь каждую вещь при помощи начал, имея при этом истинное мнение, как это было уже сказано раньше.

Теэтет. Да, это было сказано.

Сократ. Так и о повозке мы имеем правильное мнение, но лишь тот, кто способен уяснить ее сущность
c с помощью ста частей, присоединивши [к мнению] и это умение, присоединяет к истинному мнению объяснение и вместо имеющего мнение становится искусным знатоком сущности повозки, определив целое с помощью начал.

Теэтет. И ты находишь это благом, Сократ?

Сократ. Только если и ты так находишь, мой друг, и если ты допускаешь, что описание каждой вещи с помощью начал [букв] и есть ее объяснение, а описание по слогам или еще бóльшими частями — отсутствие
d таковогo. Но подтверди это, чтобы мы вместе подвергли это рассмотрению.

Теэтет. Я охотно это допускаю.

Сократ. Считаешь ли ты кого-либо знатоком чего-то, если он одно и то же относит то к одному, то к другому или если об одном и том же он имеет то одно, то другое мнение?

Теэтет. Клянусь Зевсом, я — нет.

Сократ. А не припоминаешь ли ты, с чего ты и другие начинали изучение букв?

Теэтет. Ты имеешь в виду, что к одному и тому же слогу мы относили то одну, то другую букву или одну и ту же букву ставили то в подобающий, а то и в иной слог?

Сократ. Я имею в виду это.

Теэтет. Нет, клянусь Зевсом, я этого не забыл и не считаю знатоками тех, кто так поступает.

Сократ. Но что же? Если в одно и то же время кто-нибудь, письменно изображая имя «Теэтет» (Θεαίτητος), подумает, что следует написать тету (Θ) и эпсилон (ε), и так и напишет, а с другой стороны, принимаясь писать имя «Феодор» (Θεόδωρος), напишет тау (Т) и эпси- 208
лон (ε), подумав, что так и следует, скажем ли мы, что он знает первый слог ваших имен?

Теэтет. Но мы только что согласились, что поступающий так не знаток.

Сократ. А что мешает ему так же поступить со вторым и с третьим и с четвертым слогом?

Теэтет. Ничто.

Сократ. Значит, у него бывает правильное мнение в соединении с побуквенным описанием, когда он пишет имя Теэтет по порядку?

Теэтет. Ясно же.

Сократ. Значит, еще не будучи знатоком, он уже b
имеет правильное мнение, как мы говорим.

Теэтет. Да.

Сократ. И вместе с правильным мнением он имеет объяснение, поскольку он применял побуквенное описание, а этот путь мы и назвали объяснением.

Теэтет. Правда.

Сократ. Выходит, бывает правильное мнение с объяснением, которое нельзя назвать знанием.

Теэтет. Боюсь, что да.

Сократ. Как видно, мы обогатились еще одним сном, считая, что располагаем наиболее истинным объяснением знания. Или не будем винить себя раньше времени? Может быть, его нужно определять не так,

а с помощью третьего способа: ведь мы говорили, что только один из трех способов имел в виду тот, кто определил знание как правильное мнение с объяснением.

Т е э т е т. Ты прав. Действительно, один способ еще остался. Первый был как бы изображением мысли в звуке, второй — недавно разобранный способ перехода от начал к целому, а что же третье? Как ты скажешь?

С о к р а т. Как сказали бы многие: [объяснять] — значит иметь какой-либо знак, по которому искомую вещь можно было бы отличить от всего остального.

Т е э т е т. Можешь ты мне дать пример [объяснения] какой-либо вещи?

d С о к р а т. Например, если угодно, о Солнце достаточно будет, по-моему, сказать, что оно самое яркое из всего, что движется в небе вокруг Земли.

Т е э т е т. Разумеется.

С о к р а т. Подумай же, ради чего это сказано. Не о том ли мы только что толковали, что, если подметить отличительный признак отдельной вещи — чем она отличается от прочих вещей,— тем самым, как говорят некоторые, можно найти объяснение этой вещи? А пока ты касаешься только общего, у тебя будет объяснение лишь того, что обще вещам.

Т е э т е т. Понимаю. И мне кажется, что прекрасно назвать это объяснением.

С о к р а т. Кто соединяет с правильным мнением отличительный признак вещи, тот и окажется знатоком того, о чем он прежде имел лишь мнение.

Т е э т е т. Так мы и скажем.

С о к р а т. И вот теперь, когда я оказался уже совсем близко, словно перед картиной того, о чем я толковал, я не понимаю ни капли. А издали мне казалось, будто я рассуждал не без толку.

Т е э т е т. В чем же дело?

209 С о к р а т. Скажу, если смогу. Если я имею правильное мнение о тебе, то, присоединив к нему еще касающееся тебя объяснение, я узнаю тебя, если же нет — останусь с одним только мнением.

Т е э т е т. Да.

С о к р а т. Объяснение же было истолкованием твоего отличительного признака?

Т е э т е т. Так.

С о к р а т. Когда же я всего лишь имел мнение, я не схватывал мыслью ничего из того, чем ты отличаешься от других?

Теэтет. Видимо, нет.

Сократ. Значит, я мыслил что-то общее, что тебе присуще ничуть не больше, чем кому-то другому?

Теэтет. Безусловно. b

Сократ. Так скажи, ради Зевса, чем же больше в таком случае я имел мнение о тебе, нежели о ком-то другом? Предположи, что я мыслил, что существует вот этот Теэтет, который есть человек, с носом, глазами, ртом и прочими членами тела. Разве такая мысль заставила бы меня мыслить Теэтета скорее, чем Феодора или — по пословице — последнего из мисийцев [59]?

Теэтет. А как же быть?

Сократ. Но если я мыслю не только имеющего нос и глаза, но курносого и с глазами навыкате, то больше ли я мыслю тебя, нежели себя самого и всех в таком же роде?

Теэтет. Ничуть.

Сократ. И не прежде, думаю я, составится у меня мнение о Теэтете, чем когда эта твоя курносость даст мне какой-то отличительный признак в сравнении с любой другой, какую я видел, курносостью, и так же обстоит со всеми остальными твоими членами: если я завтра тебя встречу, этот отличительный признак напомнит мне тебя и внушит мне правильное о тебе мнение.

Теэтет. Ты совершенно прав. d

Сократ. Значит, правильное мнение о каждой вещи касается и отличительного признака?

Теэтет. Очевидно.

Сократ. Тогда что бы еще могло значить это присоединение объяснения к правильному мнению? Ведь крайне смешным оказывается наставление, предписывающее примыслить, чём что-то отличается от прочего.

Теэтет. Почему?

Сократ. Потому что оно наказывает нам составить себе правильное мнение [о вещах],— чем они отличаются от других вещей, в то время как мы уже имеем правильное мнение о них на основе отличия их от других. И сколько бы мы ни толкли подобным образом воду в e ступе, это ничего не даст нам для этого наставления, которое справедливее назвать приказом слепого, ибо наказывать присоединить то, чем мы уже обладаем, чтобы постигнуть то, о чем мы имеем мнение,— это воистину ослепление.

Теэтет. Скажи, к чему же сводились эти твои вопросы?

Сократ. Если присоединить объяснение [к правильному мнению] означало бы знать, а не иметь мнение об отличительном признаке, то это было бы приятнейшим из всех положений о знании. Ведь узнать — значит,
210 видимо, получить знание, не так ли?

Теэтет. Да.

Сократ. Значит, как видно, на вопрос, что́ есть знание, можно ответить, что это правильное мнение со знанием отличительного признака. Ведь присоединение объяснения заключалось именно в этом.

Теэтет. Похоже, что так.

Сократ. Вот уж простодушны мы были бы, если бы, исследуя знание, мы говорили, что это правильное мнение со знанием будь то отличительного признака, будь то чего другого. И выходит, Теэтет, что ни ощущение, ни правильное мнение, ни объяснение в связи с правиль-
b ным мнением, пожалуй, не есть знание.

Теэтет. Видимо, нет.

Сократ. И мы все еще беременны знанием и мучимся им, милый друг, или уже все родили на свет?

Теэтет. Клянусь Зевсом, с твоей легкой руки я сказал больше, чем в себе носил.

Сократ. И все это наше повивальное искусство признает мертворожденным и недостойным воспитания?

Теэтет. Решительно все.

Заключение. Метод Сократа

Сократ. Итак, если ты соберешься родить что-то другое, Теэтет, и это случится, то после сегодняшнего упражнения плоды твои будут лучше; если же ты окажешься пуст, то меньше будешь в тягость окружающим, будешь кротким и рассудительным и не станешь считать, что знаешь то, чего ты не знаешь. Ведь мое искусство умеет добиваться только этого, а больше ничего, да я и не знаю ничего из того, что знают прочие великие и удивительные мужи, сколько их есть и сколько их было. А повивальное это искусство я и моя мать получили в удел от бога, она — для женщин, я — для благородных юношей, для тех, кто
d прекрасен. Теперь же я должен идти в царский портик по тому обвинению, что написал на меня Мелет [60]. Утром, Феодор, мы опять здесь встретимся.

СОФИСТ

Феодор, Сократ, Чужеземец из Элеи, Теэтет

Феодор. Согласно с вчерашним договором, Сократ, 216
мы и сами пришли, как и следовало, да вот и некоего
чужеземца из Элеи родом с собою ведем, друга последо-
вателей Парменида и Зенона, истинного философа.

Сократ. Уж не ведешь ли ты, Феодор, сам того
не зная, не чужеземца, но некоего бога, по слову Го-
мера [1], который рассказывает, что боги, а особенно бог — b
покровитель чужеземцев, бывают вожатыми у тех, кто
имеет правую совесть, чтобы наблюдать как своеволие,
так и законные действия людей? Так вот, может быть,
это и за тобою следует кто-то из всемогущих богов, некий
бог-обличитель, чтобы наблюдать и обличать нас, людей,
неискусных в речах.

Феодор. Не таков нравом, Сократ, этот чужеземец, он скромнее тех, кто занимается спорами, и представляется мне вовсе не богом, но скорее человеком божественным: ведь так я называю всех философов.

Сократ. Прекрасно, мой друг. На самом деле, по-
видимому, различать этот род немногим, так сказать,
легче, чем род богов, ибо люди эти «обходят города» [2]
причем другим, по невежеству, кем только они ни ка-
жутся: не мнимые, но истинные философы, свысока
взирающие на жизнь людей, они одним представляются
ничтожными, другим — исполненными достоинства;
при этом их воображают то политиками, то софистами, d
а есть и такие, которые мнят их чуть ли не вовсе сума-
сшедшими. Поэтому я охотно порасспросил бы у нашего
гостя, если это ему угодно, кем считали и как называли 217
этих людей обитатели его мест.

Феодор. Кого же именно?

Сократ. Софиста, политика, философа [3].

Феодор. В чем же более всего состоит твое недоумение и как ты замыслил о том расспросить?

Сократ. Вот в чем: считали ли те всё это чем-то одним, двумя или же, различая, согласно трем названиям, три рода, они к каждому из этих названий относили и отдельный род?

Феодор. По моему мнению, он не откажет рассмотреть это; не так ли, чужеземец?

b Чужеземец. Это так: вам, Феодор, нет отказа, да и сказать-то не трудно, что они признают три рода; однако дать каждому из них ясное определение, что́ именно он такое, дело немалое и нелегкое.

Феодор. Воистину, Сократ, по счастливой случайности ты как раз затронул вопросы, близкие тому, о чем мы расспрашивали его, прежде чем сюда прийти. А он и тогда отвечал нам то же, что теперь тебе: он говорит, что об этих-то вещах наслушался достаточно и твердо их помнит.

Сократ. Так, чужеземец, не откажи нам в первом одолжении, о котором мы тебя просим. Скажи-ка нам вот что: как ты привык — сам в длинной речи исследовать то, что желаешь кому-нибудь показать, или путем вопросов, как это, например, делал в своих великолепных рассуждениях Парменид, чему я был свидетель, когда был молодым, а тот уже преклонным старцем [4]?

Чужеземец. С тем, Сократ, кто беседует мирно,
d не раздражаясь, легче рассуждать, спрашивая его, в противном же случае лучше делать это самому.

Сократ. Так ты можешь выбрать себе в собеседники из присутствующих кого пожелаешь: все будут внимать тебе спокойно. Но если ты послушаешься моего совета, то выберешь кого-нибудь из молодых, например вот этого Теэтета или же кого-то из остальных, если кто тебе по душе.

Чужеземец. Стыд берет меня, Сократ, находясь теперь с вами впервые, вести беседу не постепенно, слово за словом, но произнося длинную, пространную, непре-
e рывную речь, обращаясь к самому себе или же к другому, словно делая то напоказ. Ведь в действительности то, о чем зашла теперь речь, не так просто, как, может быть, понадеется кто-то, судя по вопросу, но нуждается в длинном рассуждении. С другой стороны, не угодить в этом тебе и другим, особенно же после того, что ты сказал, кажется мне неучтивым и грубым. Я вполне
218 одобряю, чтобы собеседником моим был именно Теэтет, как потому, что и сам я с ним уже раньше вел разговор, так и оттого, что ты меня теперь к этому побуждаешь.

Т е э т е т. Сделай же так, чужеземец, и, как сказал Сократ, ты угодишь всем.

Ч у ж е з е м е ц. Кажется, об этом не приходится более говорить. Что ж, после всего этого моя речь, по-видимому, должна быть обращена к тебе. Если же для тебя из-за обширности исследования что-то окажется обременительным, вини в том не меня, но вот этих твоих друзей.

Т е э т е т. Я с своей стороны думаю, что в таком b
случае я не сдамся; а случись что-либо подобное, то мы возьмем в помощники вот этого Сократа, Сократова тезку [5], моего сверстника и сотоварища по гимнастическим упражнениям, которому вообще привычно трудиться вместе со мной.

Ч у ж е з е м е ц. Ты хорошо говоришь, но об этом уж ты сам с собой поразмыслишь во время исследования, вместе же со мною тебе надо сейчас начать исследование, как мне кажется, прежде всего с софиста, рассматривая и давая объяснение, чтó он такое. Ведь пока мы с тобою относительно него согласны в одном только имени, а c
то, что мы называем этим именем, быть может, каждый из нас про себя понимает по-своему, меж тем как всегда и во всем дóлжно скорее с помощью объяснения соглашаться относительно самой вещи, чем соглашаться об одном только имени без объяснения. Однако постигнуть род того, что мы намерены исследовать, а именно что такое софист, не очень-то легкое дело. С другой стороны, если что-нибудь важное дóлжно разрабатывать как следует, то здесь все в древности были согласны, что надо упражняться на менее важном и более лег- d
ком прежде, чем на самом важном. Итак, Теэтет, я советую это и нам, раз мы признали, что род софиста тяжело уловить: сначала на чем-либо другом, более легком, поупражняться в способе его исследования, если только ты не можешь указать какой-нибудь иной, более удобный путь.

Первоначальные частичные определения софиста

Т е э т е т. Нет, не могу.

Ч у ж е з е м е ц. Итак, не желаешь ли ты, чтобы мы, обращаясь к чему-либо незначительному, попытались сделать это образцом для более важного?

Т е э т е т. Да.

Ч у ж е з е м е ц. Так что же предложить нам — хорошо известное, а вместе с тем и маловажное, но до-

пускающее объяснение ничуть не меньше, чем что-либо важное? Например, рыбак, удящий рыбу,— не есть ли он нечто всем известное и заслуживающее не очень-то большого внимания?

Теэтет. Это так.

219 Чужеземец. Однако я надеюсь, что он укажет нам путь исследования и объяснение, небесполезное для того, чего мы желаем.

Теэтет. Это было бы хорошо.

Чужеземец. Давай же начнем с него следующим образом. Скажи мне: предположим ли мы, что он знаток своего дела, или же скажем, что он в нем неискусен, но обладает другой способностью?

Теэтет. Уж меньше всего можно признать, что он неискусен.

Чужеземец. Но ведь все искусства распадаются на два вида.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Земледелие и всевозможный уход за всяким смертным телом, далее — все то, что относится к составному и сделанному, то есть к тому, что
b мы называем утварью, а затем подражательные искусства — все это с полным правом можно бы назвать одним именем.

Теэтет. Как это и каким?

Чужеземец. В отношении всего, чего прежде не существовало, но что кем-либо потом вызывается к жизни, мы говорим: о том, кто это делает,— «он творит», а о том, что́ сделано — «его творят».

Теэтет. Верно.

Чужеземец. Но ведь то, что мы сейчас рассмотрели, относится по своим свойствам именно сюда.

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Итак, будем называть все это, выражаясь кратко, творческим искусством.

Теэтет. Пусть будет так.

Чужеземец. С другой стороны — целый ряд наук и знаний, а также искусства дельца, борца и охотника, так как все они ничего не творят, но занимаются тем, что отчасти словами и действиями подчиняют своей власти то, что есть и что возникает, отчасти не позволяют этого делать другим. Наиболее подходящим было бы назвать все эти части в совокупности неким искусством приобретения.

Теэтет. Да, это было бы подходящим.

Чужеземец. Когда, таким образом, все искусства d
распадаются на приобретающие и творческие, то к каким, Теэтет, мы причислим искусство удить рыбу?

Теэтет. Разумеется, к приобретающим.

Чужеземец. Но разве не два есть вида приобретающего искусства? Одно из них — искусство обмена по обоюдному соглашению посредством даров, найма и продажи, а другое — искусство подчинения себе всего делом или словом: не будет ли этот последний вид искусством подчинять?

Теэтет. Так, по крайней мере, явствует из сказанного.

Чужеземец. Что же? Искусство подчинять — не разделить ли его на две части?

Теэтет. Как?

Чужеземец. Причислив все явное в нем к искусству борьбы, а все тайное — к искусству охоты.

Теэтет. Согласен.

Чужеземец. Но конечно, было бы неразумным не разделить искусство охоты на две части.

Теэтет. Скажи, как?

Чужеземец. Различая в нем, с одной стороны, охоту за одушевленным родом [вещей], а с другой — за неодушевленным.

Теэтет. Как же иначе? Если только существуют те и другие.

Чужеземец. Ну как же не существуют? Охоту 220
за неодушевленными [вещами], не имеющую названия, за исключением некоторых частей водолазного искусства и немногих других подобных, мы должны оставить в стороне, а охоту за одушевленными существами назвать охотою за животными.

Теэтет. Пусть будет так.

Чужеземец. Но не справедливо ли указать два вида охоты за животными и один из них — за животными на суше, распадающийся на много видов и названий,— наименовать охотой за обитающими на суше, а все виды охоты за плавающими животными — охотою за обитателями текучей среды?

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Но ведь мы видим, что один разряд b
плавающих имеет крылья, а другой живет в воде?

Теэтет. Как же не видеть?

Чужеземец. Вся охота за родом крылатых у нас называется птицеловством.

Теэтет. Конечно, называется так.

Чужеземец. А охота за живущими в воде почти вся называется рыболовством.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Что же? Эту охоту в свою очередь не разделить ли мне на две главные части?

Теэтет. На какие?

Чужеземец. Одна производит ловлю прямо с места сетями, а другая — посредством удара.

Теэтет. Как называешь ты их и в чем различаешь одну от другой?

Чужеземец. Одну — так как все то, что имеет целью задержать что-либо, заграждает этому выход, как бы его окружая,— уместно назвать заграждением...

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. А садки, сети, невода, тенета и тому подобное можно ли назвать иначе как заграждениями?

Теэтет. Никак.

Чужеземец. Стало быть, эту часть ловли назовем заградительной или еще как-нибудь в этом роде.

Теэтет. Да.

Чужеземец. А вид ловли, отличный от первого, который производится с помощью ударов крюками и
d трезубцами, надо назвать одним общим именем — ударной охоты. Или кто-нибудь, Теэтет, назовет это лучше?

Теэтет. Не станем заботиться об имени. Ведь и это вполне удовлетворяет.

Чужеземец. Но та часть ударной охоты, которая происходит ночью при свете огня, у самих охотников получила, думаю я, название огневой.

Теэтет. Совершенно верно.

Чужеземец. Вся же дневная часть, с крюками и трезубцами, называется крючковой.

Теэтет. Да, это называется так.

Чужеземец. Одна часть этой крючковой охоты, когда удар направлен сверху вниз, потому что при ней главным образом идут в ход трезубцы, носит, думаю я, название охоты с трезубцами.

Теэтет. Так, по крайней мере, называют ее некоторые.

Чужеземец. Но остается еще один, так сказать, единственный вид.

Теэтет. Какой?

Чужеземец. Такой, когда ударяют крюком в направлении, противоположном первому, причем не в

любое место, куда попало, как это бывает при охоте с 221
трезубцами, но каждый раз в голову и рот рыбы, которую ловят; затем она извлекается снизу вверх с помощью удилищ из прутьев и тростника. Каким именем, Теэтет, скажем мы, надо это назвать?

Теэтет. Я полагаю, что теперь найдено именно то, что мы недавно поставили своей задачей исследовать.

Чужеземец. Теперь, значит, мы с тобой не только
согласились о названии рыболовного искусства, но и b
получили достаточное объяснение самой сути дела. Оказалось, что половину всех вообще искусств составляет искусство приобретающее; половину приобретающего — искусство покорять; половину искусства покорять — охота; половину охоты — охота за животными; половину охоты за животными — охота за живущими в текучей среде; нижний отдел охоты в текучей среде — все вообще рыболовство; половину рыболовства составляет ударная охота; половину ударной охоты — крючковая; половина же этой последней — лов, при котором добыча извлекается после удара снизу вверх,— есть искомое нами ужение, получившее название в соответствии с самим делом.

Теэтет. Во всяком случае, это достаточно выяснено.

Чужеземец. Ну так не попытаться ли нам по этому образцу найти и что такое софист?

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Но ведь первым вопросом было: дóлжно ли считать удильщика-рыболова человеком обыкновенным, или же он знаток своего дела?

Теэтет. Да, таков был первый вопрос.

Чужеземец. А теперь, Теэтет, сочтем ли мы на-
шего софиста человеком обыкновенным или же во всех d
отношениях истинным знатоком?

Теэтет. Обыкновенным — ни в коем случае. Я ведь понимаю, что ты считаешь: тот, кто носит это имя, должен, во всяком случае, таким и быть.

Чужеземец. Выходит, нам следует признать его знатоком своего дела.

Теэтет. Но каким бы это?

Чужеземец. Или, ради богов, мы не знаем, что один из этих мужей сродни другому?

Теэтет. Кто кому?

Чужеземец. Рыболов-удильщик софисту[6].

Теэтет. Каким образом?

Чужеземец. Оба они представляются мне в некотором роде охотниками.

Теэтет. Но какой охотой занимается другой? Про одного ведь мы говорили.

Чужеземец. Мы только что разделили всю охоту надвое, отделив ее водную часть от сухопутной.

Теэтет. Да.

Чужеземец. И мы рассмотрели всю ту ее часть, которая касается плавающих, сухопутную же оставили без подразделения, сказав, что она многовидна.

222 Теэтет. Совершенно верно.

Чужеземец. Таким образом, до сих пор софист и удильщик-рыболов вместе занимаются приобретающим искусством.

Теэтет. Это, по крайней мере, правдоподобно.

Чужеземец. Но они расходятся, начиная с охоты за живыми существами: один идет к морю, рекам и озерам, чтобы охотиться за обитающими в них животными.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. А другой — к земле и неким другим потокам, к изобильным лугам богатства и юности, покорять обитающие там существа.

b Теэтет. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. В сухопутной охоте бывают две главные части.

Теэтет. Какие?

Чужеземец. Одна — охота за ручными, другая — за дикими животными.

Теэтет. Разве существует охота за ручными животными?

Чужеземец. Если только человек ручное животное. Считай, впрочем, как тебе угодно: либо что вообще не существует ручных животных, либо что есть какое-то другое ручное животное, а человек — животное дикое; или, может быть, ты скажешь, что человек — ручное животное, но не признáешь никакой охоты за людьми? Что из всего этого тебе понравится, это ты нам и определи.

Теэтет. Но я думаю, чужеземец, что мы ручные животные, и утверждаю, что существует охота за людьми.

Чужеземец. Так разделим же и охоту за ручными животными надвое.

Теэтет. На каком основании?

Чужеземец. Да определив разбой, увод в рабство,

тиранию и военное искусство — все в целом как одно, а именно как охоту насильственную.

Теэтет. Прекрасно.

Чужеземец. С другой стороны, судейское искусство, искусство говорить всенародно и искусство обхождения, также все в целом, определим как некое искусство d
убеждать.

Теэтет. Верно.

Чужеземец. Назовем же два рода искусства убеждать.

Теэтет. Какие?

Чужеземец. Один — искусство убеждать в частной беседе, а другой — всенародно.

Теэтет. Конечно, бывает тот и другой вид.

Чужеземец. Но в свою очередь частная охота не бывает ли, с одной стороны, требующей вознаграждения, а с другой — приносящей дары?

Теэтет. Не понимаю.

Чужеземец. Видно, ты еще не обратил внимания на охоту влюбленных.

Теэтет. В каком отношении?

Чужеземец. В том, что за кем влюбленные охотятся, тем они делают подарки.

Теэтет. Ты говоришь сущую правду.

Чужеземец. Ну, так пусть этот вид будет называться любовным искусством.

Теэтет. Уж конечно.

Чужеземец. А тот вид получения вознаграждения, при котором вступают в общение с кем-либо для того, чтобы ему угодить, и при этом всегда приманкою делают удовольствие, а в награду добиваются единственно лишь пропитания для себя в виде лести, все мы, думаю я, могли бы назвать своего рода искусством 223
услаждающим.

Теэтет. Да и как не назвать?

Чужеземец. А когда объявляют, что вступают в общение с другим ради добродетели, но в награду требуют деньги, не справедливо ли назвать этот род получения наград другим именем?

Теэтет. Конечно!

Чужеземец. Каким же? Попытайся сказать.

Теэтет. Да это ясно: мне кажется, что мы дошли до софиста. Назвав этот род так, я дал ему, думаю, надлежащее имя.

Чужеземец. Согласно, Теэтет, с теперешним на-

b шим объяснением, выходит, что охота, принадлежащая к искусствам приобретения, подчинения, охоты, охоты на животных, сухопутной охоты, охоты за людьми, за отдельными лицами, к искусству продавать за деньги, к мнимому воспитанию — иными словами, охота за богатыми и славными юношами должна быть названа софистикою [7]

Т е э т е т. Совершенно верно.

Ч у ж е з е м е ц. Посмотрим еще и вот с какой стороны: ведь то, что мы теперь исследуем, принадлежит
c не к маловажному искусству, но к искусству весьма разностороннему, так что оно и в прежних наших утверждениях казалось не тем родом, за который мы его теперь признаем, но иным.

Т е э т е т. Каким образом?

Ч у ж е з е м е ц. Приобретающее искусство у нас было двоякого вида: одна часть заключала в себе охоту, другая — обмен.

Т е э т е т. Да, было так.

Ч у ж е з е м е ц. Назовем же далее два вида обмена: один — дарственный, другой — торговый.

Т е э т е т. Назовем это так.

Ч у ж е з е м е ц. Но мы и торговлю разделим надвое.

d Т е э т е т. Каким образом?

Ч у ж е з е м е ц. Различая, с одной стороны, торговлю тех, кто продает собственные изделия, а с другой — меновую торговлю, в которой обмениваются чужие изделия.

Т е э т е т. Ну конечно.

Ч у ж е з е м е ц. Что же? Меновая торговля внутри города, которая составляет почти половину всей меновой торговли, не называется ли мелочно́й?

Т е э т е т. Да.

Ч у ж е з е м е ц. А обмен между городами посредством купли и продажи не есть ли торговля крупная?

Т е э т е т. Почему же нет?

Ч у ж е з е м е ц. Но разве мы не обратили внимания, что одна часть крупной торговли продает и обменивает
e на деньги то, чем питается и в чем имеет нужду тело, а другая — то, чем питается и в чем имеет нужду душа?

Т е э т е т. Что ты имеешь в виду?

Ч у ж е з е м е ц. Того вида торговли, который касается души, мы, быть может, не знаем, но о другом-то имеем понятие.

Т е э т е т. Да.

Чужеземец. Мы скажем затем, что все музыкальное искусство, которое все время перевозится из города в город, покупается там и тут, а также живопись, фокусничество и многие другие нужные для души вещи, ввозимые и продаваемые частью для забавы, а частью для серьезных занятий, в отношении того, кто их ввозит и ими торгует, могут не меньше, чем торговля пищей и питьем, вполне оправдать имя купца. 224

Теэтет. Ты говоришь совершенно верно.

Чужеземец. Так не назовешь ли ты тем же име- b
нем и того, кто скупает знания и, переезжая из города в город, обменивает их на деньги?

Теэтет. Несомненно, так.

Чужеземец. А в этой торговле духовными товарами не дóлжно ли по всей справедливости назвать одну часть ее искусством показа, а другую, правда не менее забавную, чем первая, но представляющую собой не что иное, как торговлю знаниями, не следует ли назвать каким-нибудь именем, сродным самому делу?

Теэтет. Несомненно, следует.

Чужеземец. Так ту часть этой торговли знаниями, которая имеет дело с познанием всех прочих искусств, дóлжно назвать одним именем, а ту, которая имеет дело с добродетелью,— другим.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Название «торговля искусствами», конечно, подошло бы к той, которая имеет дело со всем остальным, а для другой, имеющей дело с добродетелью, ты сам потрудись сказать имя.

Теэтет. Да какое же другое имя можно назвать, не делая ошибки, помимо того, что исследуемое нами теперь — это софистический род?

Чужеземец. Никакого другого назвать нельзя. Давай же возьмем в совокупности все это и скажем, что, во-вторых, софистика оказалась искусством приобретать, менять, продавать, торговать вообще, торго- d
вать духовными товарами, а именно рассуждениями и знаниями, касающимися добродетели [8].

Теэтет. Именно так.

Чужеземец. В-третьих, я думаю, что, если кто-нибудь поселится в городе и станет отчасти покупать, а отчасти сам изготовлять и продавать знания об этих самых вещах и поставит себе целью добывать себе этим средства к жизни, ты не назовешь его каким-либо иным именем, помимо того, о котором только что было сказано.

Теэтет. Почему бы и не назвать так?

Чужеземец. Стало быть, и тот род приобретаю-
e щего искусства, который занимается меной и продажей
чужих или собственных изделий, в обоих случаях, коль
скоро оно занимается продажей познаний о таких вещах,
ты, очевидно, всегда будешь называть софистическим.

Теэтет. Несомненно. Ведь надо быть последовательным в рассуждении.

Чужеземец. Посмотрим еще, не походит ли исследуемый нами теперь род на что-либо подобное.

225 Теэтет. На что именно?

Чужеземец. Частью приобретающего искусства у нас была борьба.

Теэтет. Конечно, была.

Чужеземец. Так не будет лишним разделить ее на две части.

Теэтет. Скажи, на какие?

Чужеземец. Допустим, что одна из них — состязание, а другая — сражение.

Теэтет. Так.

Чужеземец. Допустим также, что той части сражения, где выступает тело против тела, довольно уместно и подобает дать какое-нибудь название... ну, например, применение силы.

Теэтет. Да.

Чужеземец. А той, где слова выступают против
b слов, какое другое, Теэтет, можно дать имя, как не
спор?

Теэтет. Никакого.

Чужеземец. Но ту часть [борьбы], которая имеет дело со спорами, надо считать двоякой.

Теэтет. Как?

Чужеземец. Поскольку она происходит всенародно и длинные речи выступают против длинных речей, и притом по вопросам о справедливости и несправедливости, это — судебное прение.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Напротив, ту, которая относится к частным беседам и распадается на вопросы и ответы, имеем ли мы обыкновение называть иначе, чем искусством прекословия?

Теэтет. Нет, вовсе не имеем.

Чужеземец. А вся та часть искусства прекословия, которая заключается в препирательстве по поводу обыденных дел и проявляется в этом просто и безыскус-

ственно, хотя и должна считаться отдельным видом — таким признало ее наше рассуждение,— однако не получила наименования от тех, кто жил прежде, да и от нас теперь недостойна его получить.

Теэтет. Это правда. Ведь она распадается на слишком малые и разнообразные части.

Чужеземец. Но ту, в которой есть искусство и состоит она в препирательстве о справедливом и несправедливом и обо всем остальном, не привыкли ли мы называть искусством словопрения?

Теэтет. Как же нет?

Чужеземец. Но одна часть искусства словопрения истребляет деньги, а другая — наживает их. d

Теэтет. Совершенно верно.

Чужеземец. Так попытаемся же сказать имя, каким дóлжно называть каждую.

Теэтет. Да, это нужно.

Чужеземец. Я полагаю, что та часть этого искусства, которая ради удовольствия подобного времяпрепровождения заставляет пренебрегать домашними делами и способ выражения которой вызывает у большинства слушателей неудовольствие, называется — то мое мнение — не иначе как болтовней.

Теэтет. Конечно, она называется как-нибудь так.

Чужеземец. А противоположную этой часть, на- e
живающую деньги от частных споров, попытайся теперь назвать ты.

Теэтет. Да что ж другое и на этот раз можно сказать, не делая ошибки, кроме того, что опять, в четвертый раз, появляется тот же самый удивительный, преследуемый нами софист?

Чужеземец. Так, стало быть, как показало иссле- 226
дование, и на этот раз софист, видно, есть не что иное, как род [людей], наживающих деньги при помощи искусств словопрения, прекословия, спора, сражения, борьбы и приобретения[9].

Теэтет. Совершенно верно.

Чужеземец. Видишь, как справедливо говорят, что зверь этот пестр и что, по пословице, его нельзя поймать одной рукой.

Теэтет. Значит, надо обеими.

Чужеземец. Конечно, надо, и по возможности следует делать так, чтобы преследование его велось не- b
отступно. Например, вот так. Скажи мне: называем ли мы как-то некоторые занятия рабов?

Теэтет. И даже многие. Но о каких именно из этих названий ты спрашиваешь?

Чужеземец. Например, о таких: мы говорим «процеживать», «просеивать», «провеивать», «отделять».

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. И сверх того еще «чесать», «прясть», «ткать»; существует и множество других подобных названий, относящихся, как мы знаем, к искусствам. Не правда ли?

Теэтет. Что же ты спрашиваешь и желаешь разъяснить по поводу этих примеров?

Чужеземец. Все искусства вообще, о которых было сказано, думаю я, называются разделяющими.

Теэтет. Да.

Чужеземец. По моему мнению, так как все это сводится к одному искусству, то надо бы удостоить его и одним именем.

Теэтет. Каким же?

Чужеземец. Это — искусство различать.

Теэтет. Пусть будет так.

Чужеземец. Посмотри-ка: не могли ли бы мы каким-нибудь образом в свою очередь усмотреть два его вида?

Теэтет. Слишком же скорого ты требуешь от меня соображения.

d Чужеземец. Но ведь в упомянутых искусствах различения одно может отличать худшее от лучшего, другое — подобное от подобного же.

Теэтет. Теперь, когда это сказано, мне так кажется.

Чужеземец. Для одного из этих различений я не знаю ходячего имени, а для другого, которое лучшее оставляет, а худшее устраняет, знаю.

Теэтет. Скажи, какое?

Чужеземец. Всякое подобное различение, думаю я, у всех носит название некоего очищения.

Теэтет. Да, это так называется.

Чужеземец. Но не заметит ли каждый, что очистительный вид искусства в свою очередь двоякий?

Теэтет. Да, на досуге, быть может, и заметит. Я же пока не вижу.

Чужеземец. И однако, многие виды очищений, касающиеся тел, следует обозначить одним именем.

Теэтет. Какие и каким?

Чужеземец. Прежде всего, очищения у живых

существ всего того, что находится у них внутри тел и что правильно выделяется, очищаясь благодаря гимнастике и врачеванию; затем, очищения всего внешнего, 227 о чем и говорить неловко, совершающиеся при помощи банного искусства; наконец, очищения неодушевленных тел, о которых до мелочей заботится валяльное и все вообще искусство украшения, получившее множество имен, кажущихся смешными.

Теэтет. И даже очень.

Чужеземец. Без сомнения, так, Теэтет. Однако методу нашего исследования искусство омывать губкой подлежит не меньше, но и не больше, чем искусство приготовлять лекарства, хотя бы одно из них приносило нам очищением малую пользу, а другое — великую. Ведь этот метод, пытаясь с целью приобретения знания b уразуметь сродное и несродное во всех искусствах, ценит ради этого все их одинаково, и, поскольку они подобны между собой, не считает одни смешнее других; он вовсе не находит, что тот, кто объясняет охоту на примере предводительства войсками, почтеннее того, кто поясняет ее на примере ловли вшей, хотя в большинстве случаев считает первого напыщеннее. Да вот и теперь ты спросил, каким именем нам назвать все те способности, удел которых очищать как неодушевленное, так и одушевленное тело, и для этого метода совершенно безразлично, какое выражение покажется самым благопристойным, лишь бы оно, оставив в стороне очищения души, объединило собою то, что очищает все остальное. Ведь теперь он пытается отделить очищение мысли от остальных очищений, если только мы понимаем, чего он желает.

Теэтет. Я понял и соглашаюсь, что существует два вида очищения, из которых один касается души и отличен от того, который касается тела.

Чужеземец. Превосходно. Выслушай от меня и следующее: сделай попытку опять разделить то, о чем мы говорим, надвое. d

Теэтет. Я попытаюсь делить с тобою вместе, куда бы ты меня ни направил.

Чужеземец. Не считаем ли мы, что порочность души — это нечто отличное от ее добродетели?

Теэтет. Как же нет?

Чужеземец. Но ведь очищение состояло в том, чтобы выбрасывать все негодное и оставлять иное.

Теэтет. Да, конечно.

Чужеземец. Так стало быть, если мы найдем

какой-либо способ устранения зла из души, то, назвав его очищением, мы выразимся удачно.

Теэтет. И даже очень.

Чужеземец. До́лжно, однако, назвать два вида зла, относящегося к душе.

Теэтет. Какие?

228 Чужеземец. Один — проявляющийся как болезнь в теле, другой — как безобразие.

Теэтет. Не понял.

Чужеземец. Быть может, ты не считаешь болезнь и разлад одним и тем же?

Теэтет. И на это не знаю, что мне отвечать.

Чужеземец. Разве разлад это не раздор, возникающий вследствие какой-либо порчи — среди того, что сродно по своей природе?

Теэтет. Да.

Чужеземец. А безобразие — разве это не род несоразмерности, неприглядный во всех отношениях?

b Теэтет. Да, именно это.

Чужеземец. Что же? Не замечаем ли мы, что в душе людей негодных мнения находятся в раздоре с желаниями, воля — с удовольствиями, рассудок — со страданиями и все это — между собой?

Теэтет. Весьма даже.

Чужеземец. Но ведь все это по необходимости родственно друг другу.

Теэтет. Как же нет?

Чужеземец. Стало быть, называя разлад и болезнь души пороком, мы выразимся правильно.

Теэтет. Конечно, вполне правильно.

Чужеземец. Что же? Обо всех тех вещах, которые, находясь в движении и имея перед собою какую-то цель, к достижению которой и стремятся, при каждом порыве минуют ее и ошибаются, скажем ли мы, что это случается с ними вследствие соразмерности вещи и цели или, наоборот, вследствие несоразмерности?

Теэтет. Ясно, что вследствие несоразмерности.

Чужеземец. Но ведь мы знаем, что всякая душа заблуждается ('αγνοοῦσαν) во всем не по доброй воле.

Теэтет. Бесспорно.

Чужеземец. Заблуждение же есть не что иное, d как отклонение мысли, когда душа стремится к истине, но проносится мимо понимания.

Теэтет. Несомненно.

Чужеземец. Стало быть, заблуждающуюся

(ἀνόητον) душу дóлжно считать безобразною и несоразмерною.

Теэтет. По-видимому.

Чужеземец. Итак, в ней есть, видно, эти два рода зла. Один, который многие называют пороком,— это, как весьма очевидно, ее болезнь.

Теэтет. Да.

Чужеземец. А другой называют заблуждением [10], но соглашаться с тем, что это — зло, свойственное только душе, не желают.

Теэтет. Конечно, дóлжно согласиться с тем, в чем e
я, когда ты это недавно сказал, усомнился, а именно что есть два рода зла в душе и что трусость, своеволие и несправедливость, все вместе, надо считать гнездящейся в нас болезнью, а состояния частого и разнообразного заблуждения — безобразием [11].

Чужеземец. Не существует ли против этих двух состояний, по крайней мере для тела, неких двух искусств?

Теэтет. Каких это?

Чужеземец. Против безобразия — гимнастика,
против болезни — врачевание? 229

Теэтет. Это ясно.

Чужеземец. Так не существует ли и против высокомерия, несправедливости и трусости из всех искусств по природе своей самое подходящее — карательное — правосудие?

Теэтет. Вероятно, по крайней мере если говорить согласно с людским мнением.

Чужеземец. Что же? А против всякого вообще заблуждения можно ли правильнее назвать другое какое-либо искусство, кроме искусства обучать?

Теэтет. Нет, нельзя.

Чужеземец. Ну хорошо. Дóлжно ли, однако, утверждать, что в искусстве обучать существует один
род, или надо говорить, что их больше и что в этом b
случае самые важные в нем — два каких-то рода? Рассмотри.

Теэтет. Рассматриваю.

Чужеземец. И мне кажется, что мы скорее всего могли бы найти их вот как.

Теэтет. Как?

Чужеземец. А рассмотрев, не допускает ли заблуждение внутри себя некоего разделения? Ведь будучи двояким, оно, очевидно, принуждает и искусство

обучения иметь две части, по одной для каждого из своих родов.

Теэтет. Что же? Ясно ли тебе то, что́ мы теперь исследуем?

Чужеземец. Мне, во всяком случае, кажется, что я вижу обособленным некий великий и тягостный вид заблуждения, равный по значению всем остальным частям заблуждения.

Теэтет. Какой именно?

Чужеземец. Тот, когда, не зная чего-нибудь, люди считают себя знающими это. Отсюда, по-видимому, у всех возникает все то, что составляет наши ошибки в мышлении.

Теэтет. Правда.

Чужеземец. Так именно этому одному виду заблуждения и присваивается, по моему мнению, имя невежества.

Теэтет. Уж конечно.

Чужеземец. Какое же, стало быть, надо дать имя той части искусства обучения, которая от него избавляет?

d Теэтет. Я так думаю, чужеземец, что все другое
называется ремесленным обучением, а эта часть, по
крайней мере здесь, у нас, именуется воспитанием.

Чужеземец. Да и у всех почти эллинов, Теэтет, она именуется так. Но нам надо еще рассмотреть, не есть ли она уже неделимое целое, или же она допускает какое-либо достойное названия подразделение.

Теэтет. Конечно, это надо рассмотреть.

Чужеземец. Так мне представляется, что и эта часть некоторым образом расчленяется.

Теэтет. В каком отношении?

Чужеземец. В искусстве обучения с помощью
e речей один путь кажется более шероховатым, другой —
более гладким.

Теэтет. Что же сказать нам о каждом из них?

Чужеземец. Один путь стародавний, путь наших
отцов, которым они главным образом пользовались, да
многие пользуются еще и теперь в применении к сыновьям, когда те в чем-нибудь провинятся, причем их
230 то бранят, то более кротко увещевают. Всю эту часть
правильнее всего можно назвать вразумлением.

Теэтет. Это так.

Чужеземец. Что же касается другого, то здесь некоторые, видно, по размышлении, пришли к выводу,

что всякое неведение бывает невольным и если кто считает себя мудрым, он никогда не пожелает обучаться чему-либо из того, в чем считает себя сильным, способ же воспитывать путем вразумления при затрате большого труда приводит к малым достижениям.

Т е э т е т. Они правильно полагают.

Ч у ж е з е м е ц. Поэтому-то за устранение подобного [само]мнения они берутся другим способом. b

Т е э т е т. Каким же именно?

Ч у ж е з е м е ц. Они расспрашивают кого-либо о том, относительно чего тот мнит, будто говорит дельно, хотя в действительности говорит пустое. Затем, так как он и ему подобные бросаются из стороны в сторону, они легко выясняют их мнения и, сводя их в своих рассуждениях воедино, сопоставляют между собой, сопоставляя же, показывают, что эти мнения противоречат друг другу касательно одних и тех же вещей, в одном и том же отношении, одним и тем же образом. Те же, видя это, сами на себя негодуют, а к другим становятся мягче и таким способом освобождаются от высокомерного и упорного самомнения, и из всех освобождений об этом освобождении слушать всего приятнее, да и для того, кто его испытывает, оно бывает самым надежным. Ведь те, кто их очищает, дитя мое, полагают, подобно тому как это признали врачи, что тело может наслаждаться предлагаемой ему пищей не раньше, чем будет из него устранено все то, что этому служит помехой; то же самое они думают и относительно души. Они считают, что душа получит пользу от предлагаемых знаний не раньше, чем обличитель, заставив обличаемого устыдиться d и устранив мешающие знаниям мнения, сделает обличаемого чистым и таким, что он будет считать себя знающим лишь то, что́ знает, но не более.

Т е э т е т. Во всяком случае это состояние — наилучшее и разумнейшее.

Ч у ж е з е м е ц. Вследствие всего этого, Теэтет, о таком обличении мы должны говорить как о величайшем и главнейшем из очищений и, с другой стороны, человека, не подвергшегося этому испытанию, если бы даже он был Великим царем [12], поскольку он не очищен в самом главном, должны считать невоспитанным и безобразным в том отношении, в каком следовало бы быть самым чистым и прекрасным тому, кто желает стать действительно счастливым.

Т е э т е т. Безусловно, так.

Чужеземец. Что же? Тех, кто занимается этим
231 искусством, как нам назвать? Я ведь боюсь назвать их софистами.

Теэтет. Почему же?

Чужеземец. Как бы не приписать им слишком ценный дар.

Теэтет. Но ведь то, что теперь сказано, походит на нечто подобное.

Чужеземец. Да ведь и волк походит на собаку, самое дикое существо — на самое кроткое. Но человеку осмотрительному надо больше всего соблюдать осторожность в отношении подобия, так как это самый скользкий род. Впрочем, пусть будет так: ведь если определения четки даже в отношении мелочей, то никакого спора из-за них не возникает.

Теэтет. Да, вероятно, не возникает.

Чужеземец. Так пусть же частью искусства различать будет искусство очищать, от искусства очищать пусть будет отделена часть, касающаяся души, от этой части — искусство обучать, от искусства обучать — искусство воспитывать, а обличение пустого суемудрия, представляющее собою часть искусства воспитания, пусть называется теперь в нашем рассуждении не иначе как благородною по своему роду софистикою [13].

Теэтет. Пусть называется. Однако я, поскольку обнаружилось столь многое, недоумеваю, кем же, на-
c конец, если говорить правильно и с уверенностью, следует признать на самом деле софиста.

Чужеземец. Твое недоумение естественно. Но и тот, софист, надо думать, теперь уже сильно недоумевает, куда ему, наконец, ускользнуть от нашего рассуждения. Ведь справедлива пословица, что не легко от всего увернуться [14]. Поэтому теперь надо посильнее на него налечь.

Теэтет. Ты говоришь прекрасно.

Чужеземец. Давай-ка сначала, остановившись, как бы переведем дух и, отдыхая, поразмыслим сами
d с собою: вот ведь сколь многовидным оказался у нас софист. Мне кажется, прежде всего мы обнаружили, что он — платный охотник за молодыми и богатыми людьми.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Во-вторых, что он крупный торговец знаниями, относящимися к душе.

Теэтет. Именно.

Чужеземец. В-третьих, не оказался ли он мелочным торговцем тем же самым товаром?

Теэтет. Да; и в-четвертых, он был у нас торговцем своими собственными знаниями.

Чужеземец. Ты правильно вспомнил. Пятое же попытаюсь припомнить я. Захватив искусство словопрений, он стал борцом в словесных состязаниях.

Теэтет. Так и было.

Чужеземец. Шестое спорно; при всем том мы, уступив софисту, приняли, что он очищает от мнений, препятствующих знаниям души.

Теэтет. Совершенно верно.

Чужеземец. Замечаешь ли ты, что когда у кого-то 232
имеется много знаний, а именуют его только по одному виду искусства, то об этом человеке возникает неверное представление. И ясно, что, если кто имеет нечеткое представление о каком-либо искусстве, он не может себе вообразить, на что направлены все знания в этом искусстве, почему он и называет того, кто ими обладает, многими именами вместо одного.

Теэтет. Кажется, большею частью это происходит приблизительно так.

Чужеземец. Пусть же мы не испытаем по лено- b
сти ничего подобного при исследовании, но примем, прежде всего, одно из сказанного о софисте; это одно, как мне кажется, более всего его отличает.

Теэтет. Что же это за одно?

Чужеземец. Мы где-то признали его искусником в прекословии.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Что же? Не признали ли мы, что он учит этому са́мому и других?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Посмотрим-ка, в спорах о чем обещают подобные люди сделать других искусными? Пусть наше исследование идет сначала примерно так. Ну-ка, делают ли они других людей способными спорить о бо- c
жественных делах, скрытых от большинства?

Теэтет. О них действительно так говорят.

Чужеземец. А относительно земных, небесных и тому подобных очевидных явлений?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. И конечно, мы знаем, что, когда в частных беседах зайдет речь о возникновении и бытии, они и сами оказываются искусными в возражениях, и

других делают такими же способными в этом, как они сами?

Теэтет. Конечно.

d Чужеземец. А что касается законов и всего, относящегося к государству,— берутся ли они сделать других искусными спорщиками?

Теэтет. Да ведь никто с ними, можно сказать, и не стал бы беседовать, если б они не брались.

Чужеземец. Однако все то, что по поводу всех искусств, а также и каждого из них в отдельности должен возражать сам мастер, обнародовано для каждого желающего этому научиться в письменном виде.

Теэтет. Ты, кажется, имеешь в виду Протагоровы
e сочинения о борьбе и иных искусствах [15]?

Чужеземец. И многие другие, мой друг. Однако не представляется ли искусство прекословить какой-то способностью, годною для любых словопрений — о чем угодно?

Теэтет. Кажется, это искусство почти ничего не оставляет без внимания.

Чужеземец. Но, ради богов, мой мальчик, признаешь ли ты все это возможным? Ведь вы, молодые, пожалуй, бываете тут проницательнее, мы же — слабее.

233 Теэтет. О чем это и к чему ты все это говоришь? Я даже не понимаю этого твоего вопроса.

Чужеземец. А о том, будто бы возможно, чтобы кто-нибудь из людей все знал.

Теэтет. Поистине счастливым был бы, чужеземец, наш род.

Чужеземец. Каким же образом кто-то, не зная сам, мог бы здраво возражать знающему?

Теэтет. Это никоим образом невозможно.

Чужеземец. Ну так в чем же состояло бы чудо силы софистики?

Теэтет. В применении к чему?

b Чужеземец. Каким образом софисты были бы в состоянии внушить молодым людям мнение, будто они во всем наимудрейшие? Ясно ведь, что, если бы софисты не возражали правильно, или не казалось бы, что они правильно возражают, или даже если бы и создавалось такое впечатление, но они представлялись бы разумными лишь в силу этих возражений, то, говоря твоими же словами, едва ли кто-нибудь пожелал бы у них учиться, платя им деньги.

Теэтет. Разумеется, едва ли.

Чужеземец. А на самом деле ведь желают?

Теэтет. И даже очень.

Чужеземец. Я думаю, они кажутся сведущими c
в том, что́ они возражают.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Но, утверждаем мы, ведь они делают это по отношению ко всему?

Теэтет. Да.

Чужеземец. Поэтому-то они и кажутся ученикам мудрыми во всем.

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Не будучи в то же время таковыми. Ведь это оказалось невозможным.

Теэтет. Как может это быть возможным?

Чужеземец. Значит, софист оказался у нас обладателем какого-то мнимого знания обо всем, а не истинного.

Теэтет. Безусловно, и сказанное о них теперь ка- d
жется вполне правильным.

Чужеземец. Возьмем же какой-нибудь более ясный пример.

Теэтет. Какой?

Чужеземец. Вот какой... а ты постарайся ответить мне, как следует подумав.

Теэтет. Так что же это?

Чужеземец. Например, если бы кто-нибудь стал утверждать, что ни говорить, ни возражать не умеет, но с помощью одного лишь искусства может создавать все вещи без исключения...

Теэтет. Как ты разумеешь это «все»?

Чужеземец. Ты уже сейчас не понимаешь, из чего исходит сказанное. Тебе кажется непонятным это «все».

Теэтет. Конечно, нет.

Чужеземец. Я считаю, однако, что и я и ты принадлежим ко «всему», помимо же нас все остальные животные и растения.

Теэтет. Как ты говоришь?

Чужеземец. Я имею в виду, если кто-нибудь стал бы утверждать, что сотворит и меня, и тебя, и все растения...

Теэтет. О каком творении ты, однако, упоминаешь?
Ведь не о земледельце же будешь ты говорить, поскольку 234
того человека ты называешь творцом также и животных.

Чужеземец. Да, и сверх того моря, земли, неба и богов, а также всего прочего, вместе взятого; быстро

творя, он каждую из этих вещей продает за весьма малые деньги.

Теэтет. Это какая-то шутка.

Чужеземец. Ну а разве не шуткой надо считать, когда кто-нибудь говорит, будто все знает и будто мог бы за недорогую плату в короткий срок и другого этому научить?

Теэтет. Безусловно, шуткой.

b Чужеземец. Знаешь ли ты какой-либо более искусный или более приятный вид шутки, чем подражание [16]?

Теэтет. Нет. Ты назвал всеобъемлющий и весьма разнообразный вид, соединив все в одном.

Чужеземец. Таким образом, о том, кто выдает себя за способного творить все с помощью одного лишь искусства, мы знаем, что он, создавая посредством живописи всевозможные подражания и одноименные с существующими вещами предметы, сможет обмануть неразумных молодых людей, показывая им издали нарисованное и внушая, будто бы он вполне способен на деле исполнить все, что они ни пожелают.

Теэтет. Да, это так.

Чужеземец. Что же теперь? Не считать ли нам, что и по отношению к речам существует какое-то подобное искусство, с помощью которого можно обольщать молодых людей и тех, кто стоит вдали от истинной сущности вещей, речами, действующими на слух, показывая словесные призраки всего существующего? Так и достигается то, что произносимое принимают за истину, а говорящего — за мудрейшего из всех и во всем.

d Теэтет. Да почему и не быть какому-либо подобному искусству?

Чужеземец. Не бывает ли, дорогой Теэтет, необходимым для многих из слушателей, когда по прошествии достаточного времени и достижении зрелого возраста они приходят в столкновение с действительностью и становятся вынужденными под ее воздействием ясно постигнуть существующее, изменить приобретенные раньше мнения, так что великое оказывается малым,
e легкое — трудным и все ложные представления, образованные при помощи речей, всячески опровергаются действительными делами?

Теэтет. Конечно, насколько я в своем юном возрасте могу судить. Но думаю, что и я еще из числа стоящих поодаль [от истины].

Чужеземец. Поэтому-то все мы здесь постараем-
ся, да и теперь стараемся, подвести тебя к ней как можно
ближе прежде, чем ты испытаешь такие воздействия.
О софисте же ты скажи мне следующее: ясно ли уже,
что, будучи подражателем действительности, он — слов- 235
но какой-то чародей, или мы еще пребываем в сомнении,
уж не обладает ли он и в самом деле знанием обо всем
том, о чем он в состоянии спорить?

Теэтет. Да каким же образом, чужеземец? Ведь из сказанного уже теперь почти ясно, что он принадлежит к людям, занятым забавой.

Чужеземец. Оттого-то его и надо считать каким-то чародеем и подражателем.

Теэтет. Как же не считать?

Чужеземец. Ну, теперь наша задача — не вы-
пустить зверя, мы его почти уже захватили в своего b
рода сеть — орудие нашего рассуждения, так что он
больше не убежит и от этого.

Теэтет. От чего же?

Чужеземец. От того, что он — из рода фокусников.

Теэтет. Это также и мое о нем мнение.

Чужеземец. Нами решено уже как можно скорее расчленить изобразительное искусство и, если софист, когда мы вторгнемся в область этого искусства, останется с нами лицом к лицу, схватить его по царскому слову [17], передавая же его царю, объявить о добыче. Если же софист как-либо скроется в отдельных частях искусства подражания, то решено преследовать его, все время продолжая расчленять принявшую его часть, до тех пор пока он не будет пойман. Вообще, ни этому роду, ни другому какому никогда не придется хвалиться, что он смог убежать от тех, кто владеет методом преследовать как по частям, так и в целом.

Теэтет. Ты хорошо говоришь, так и дóлжно поступить.

Чужеземец. Согласно с прежним характером
членения, мне кажется, я усматриваю два вида искус- d
ства подражания. Однако мне кажется, что я еще не
в состоянии узнать, в каком же из них двух находится
у нас искомая идея.

Теэтет. Но сначала скажи и поясни, о каких двух видах ты говоришь.

Чужеземец. В одном я усматриваю искусство творить образы; оно состоит преимущественно в том,

что кто-либо соответственно с длиною, шириною и глу-
e биною образца, придавая затем еще всему подходящую окраску, создает подражательное произведение.

Теэтет. Как же? Не все ли подражатели берутся делать то же самое?

Чужеземец. Во всяком случае, не те, кто лепит или рисует какую-либо из больших вещей. Если бы они желали передать истинную соразмерность прекрасных вещей, то ты знаешь, что верх оказался бы меньших
236 размеров, чем дóлжно, низ же бóльших, так как первое видимо нами издали, второе вблизи.

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Не воплощают ли поэтому художники в своих произведениях, оставляя в стороне истинное, не действительные соотношения, но лишь те, которые им кажутся прекрасными?

Теэтет. Безусловно.

Чужеземец. Не будет ли справедливым первое, как правдоподобное, назвать подобием?

Теэтет. Да.

b Чужеземец. И относящуюся сюда часть искусства подражания не дóлжно ли, как мы уже сказали раньше, назвать искусством творить образы?

Теэтет. Пусть называется так.

Чужеземец. А как же мы назовем то, что, с одной стороны, кажется подобным прекрасному, хотя при этом и не исходят из прекрасного, а, с другой стороны, если бы иметь возможность рассмотреть это в достаточной степени, можно было бы сказать, что оно даже не сходно с тем, с чем считалось сходным? Не есть ли то, что только кажется сходным, а на самом деле не таково, лишь призрак?

Теэтет. Отчего же нет?

Чужеземец. Не весьма ли обширна эта часть и
c в живописи, и во всем искусстве подражания?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Не назовем ли мы вполне справедливо искусством творить призрачные подобия то искусство, которое создает не подобия, а призраки?

Теэтет. Конечно, назовем.

Чужеземец. Таким образом, я назвал следующие два вида изобразительного искусства: искусство творить образы и искусство создавать призрачные подобия [18].

Теэтет. Правильно.

Диалектика бытия и небытия

Чужеземец. Того же, однако, о чем я и прежде недоумевал, а именно к какому из обоих искусств дóлжно отнести софиста, я и теперь еще не могу ясно видеть: человек этот поистине удивителен, и его весьма затруд- d
нительно наблюдать; он и в настоящее время очень ловко и хитро укрылся в трудный для исследования вид [искусства].

Теэтет. Кажется, да.

Чужеземец. Но ты сознательно ли соглашаешься с этим, или же тебя, по обыкновению, увлекла к поспешному соглашению некая сила речи?

Теэтет. К чему ты это сказал?

Чужеземец. В действительности, мой друг, мы стоим перед безусловно трудным вопросом. Ведь являться и казаться и вместе с тем не быть, а также говорить что-либо, что не было бы истиной,— все это и в прежнее время вызвало много недоумений, и теперь тоже. В самом деле, каким образом утверждающий, что вполне возможно говорить или думать ложное, высказав это, не впадает в противоречие, постигнуть, дорогой Теэтет, во всех отношениях трудно. 237

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Это смелое утверждение: оно предполагало бы существование небытия; ведь в противном случае и самая ложь была бы невозможна. Великий Парменид [19], мой мальчик, впервые, когда мы еще были детьми, высказал это и до самого конца не переставал свидетельствовать о том же, постоянно говоря прозою или стихами:

Этого нет никогда и нигде, чтоб не-сущее было;
Ты от такого пути испытаний сдержи свою мысль [20].

Итак, Парменид свидетельствует об этом, и, что важнее b
всего, само упомянутое утверждение при надлежащем исследовании его раскрыло бы то же. Рассмотрим, следовательно, именно этот вопрос, если ты не возражаешь.

Теэтет. По мне, направляйся куда хочешь, относительно же нашего рассуждения смекни, каким путем его лучше повести, и следуй этим путем сам, да и меня веди им же.

Чужеземец. Да, так именно и нужно поступать. И вот ответь мне: отважимся ли мы произнести «полное небытие»?

Теэтет. Отчего же нет?

Чужеземец. Если бы, таким образом, кто-либо из слушателей не для спора и шутки, но со всей серь-
c езностью должен был ответить, к чему следует относить это выражение — «небытие», то что́ мы подумали бы: в применении к чему и в каких случаях говорящий и сам воспользовался бы этим выражением, и указал бы на него тому, кто спрашивает?

Теэтет. Ты ставишь трудный и, можно сказать, именно для меня почти совершенно неразрешимый вопрос.

Чужеземец. Но по крайней мере, ясно хоть то, что небытие не должно быть отнесено к чему-либо из существующего.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. А если, стало быть, не к существующему, то не будет прав тот, кто отнесет небытие к чему-либо.

Теэтет. Как так?

d Чужеземец. Но ведь для нас, видимо, ясно, что само выражение «что-либо» мы относим постоянно к существующему. Брать его одно, само по себе, как бы голым и отрешенным от существующего, невозможно. Не так ли?

Теэтет. Невозможно.

Чужеземец. Подходя таким образом, согласен ли ты, что, если кто говорит о чем-либо, тот необходимо должен говорить об этом как об одном?

Теэтет. Да.

Чужеземец. Ведь «что-либо», ты скажешь, обозначает одно, «оба» — два и, наконец, «несколько» обозначает множество.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Следовательно, говорящий не о чем-либо, как видно, по необходимости и вовсе ничего не говорит.

Теэтет. Это в высшей степени необходимо.

Чужеземец. Не до́лжно ли поэтому допустить и то, что такой человек пусть и ведет речь, однако ничего не высказывает? Более того, кто пытался бы говорить о небытии, того и говорящим назвать нельзя?

Теэтет. В таком случае наше рассуждение стало бы предельно затруднительным.

238 Чужеземец. Не говори так решительно. Имеется, дорогой мой, еще одно затруднение, весьма сильное и су-

щественное. И оно касается самого́ исходного начала вопроса.

Теэтет. Что ты имеешь в виду? Скажи, не мешкая.

Чужеземец. Соединимо ли с бытием что-либо другое существующее?

Теэтет. Отчего же нет?

Чужеземец. А сочтем ли мы возможным, чтобы к небытию когда-либо присоединилось что-нибудь из существующего?

Теэтет. Как это?

Чужеземец. Всякое число ведь мы относим к области бытия?

Теэтет. Если только вообще что-нибудь следует b
признать бытием.

Чужеземец. Так нам поэтому не до́лжно и пытаться прилагать к небытию числовое множество или единство.

Теэтет. Разумеется, согласно со смыслом нашего рассуждения, эта попытка была бы неправильна.

Чужеземец. Как же кто-либо смог бы произнести устами или вообще охватить мыслью несуществующие вещи или несуществующую вещь без числа?

Теэтет. Ну скажи, как?

Чужеземец. Когда мы говорим «несуществующие вещи», то не пытаемся ли мы прилагать здесь множественное число?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Если же мы говорим «несуществующая вещь», то, напротив, не единственное ли это число?

Теэтет. Ясно, что так.

Чужеземец. Однако же мы признаем несправедливой и неправильной попытку прилагать бытие к небытию.

Теэтет. Ты говоришь весьма верно.

Чужеземец. Понимаешь ли ты теперь, что небытие само по себе ни произнести правильно невозможно, ни выразить его, ни мыслить и что оно непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла?

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Значит, я ошибся, когда утверждал d
недавно, что укажу на величайшее затруднение относительно него? Ведь мы можем указать другое, еще большее.

Теэтет. Какое именно?

Чужеземец. Как же, чудак! Или ты не замечаешь

из сказанного, что и того, кто возражает против него, небытие приводит в такое затруднение, что, кто лишь примется его опровергать, бывает вынужден сам себе здесь противоречить?

Теэтет. Как ты говоришь? Скажи яснее.

Чужеземец. А по мне вовсе не стоит это яснее
e исследовать. Ведь, приняв, что небытие не должно быть причастно ни единому, ни многому, я, несмотря на это, все же назвал его «единым», так как говорю «небытие». Смекаешь ли?

Теэтет. Да.

Чужеземец. Далее, несколько раньше я утверждал также, что оно невыразимо, необъяснимо и лишено смысла. Ты следишь за мной?

Теэтет. Слежу. Как же иначе?

Чужеземец. Но, пытаясь связать бытие [с небы-
239 тием], не высказал ли я чего-то противоположного прежнему?

Теэтет. Кажется.

Чужеземец. Далее. Связывая бытие с небытием, не говорил ли я о небытии как о едином?

Теэтет. Да.

Чужеземец. Ведь, называя небытие лишенным смысла, необъяснимым и невыразимым, я как бы относил все это к чему-то единому.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. А мы утверждаем, что тот, кто пожелал бы правильно выразиться, не должен определять небытие ни как единое, ни как многое и вообще не должен его как-то именовать. Ведь и через наименование оно было бы обозначено как вид единого.

Теэтет. Без сомнения.

b Чужеземец. Так что же сказать тогда обо мне? Ведь пожалуй, я и прежде и теперь могу оказаться разбитым в моих обличениях небытия. Поэтому, как я уже сказал, не будем в моих словах искать правды о небытии, но давай обратимся к твоим.

Теэтет. Что ты говоришь?

Чужеземец. Ну, постарайся напрячь свои силы как можно полнее и крепче — ты ведь еще юноша — и попытайся, не приобщая ни бытия, ни единства, ни множества к небытию, высказать о нем что-либо правильно.

Теэтет. Поистине странно было бы, если бы я захотел попытаться это сделать, видя твою неудачу.

Чужеземец. Ну, если тебе угодно, оставим в покое и тебя и меня. И пока мы не нападем на человека, способного это сделать, до тех пор будем говорить, что софист как нельзя более хитро скрылся в неприступном месте.

Теэтет. Это вполне очевидно.

Чужеземец. Поэтому если мы будем говорить, что он занимается искусством, творящим лишь призрачное, то, придравшись к этому словоупотреблению,
он легко обернет наши слова в противоположную сто- d
рону, спросив нас, что же мы вообще подразумеваем под отображением (εἴδωλον), называя его самого творцом отображений? Поэтому, Теэтет, надо смотреть, что́ ответить дерзкому на этот вопрос.

Теэтет. Ясно, что мы укажем на отображения в воде и зеркале, затем еще на картины и статуи и на все остальное в этом же роде.

Чужеземец. Очевидно, Теэтет, софиста ты еще и не видел.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Тебе покажется, что он либо жмурится, либо совсем не имеет глаз.

Теэтет. Почему?

Чужеземец. Когда ты дашь ему такой вот ответ, указывая на изображения в зеркалах и на изваяния, он посмеется над твоими объяснениями, так как ты станешь беседовать с ним как со зрячим, а он притворится,
будто не знает ни зеркал, ни воды, ни вообще ничего 240
зримого, и спросит тебя только о том, что следует из объяснений.

Теэтет. Но что же?

Чужеземец. Надо сказать, что́ обще всем этим вещам, которые ты считаешь правильным обозначить одним названием, хотя назвал их много, и именуешь их все отображением, как будто они есть нечто одно. Итак, говори и защищайся, ни в чем не уступая этому мужу.

Теэтет. Так что же, чужеземец, можем мы сказать об отображении, кроме того, что оно есть подобие истинного, такого же рода иное?

Чужеземец. Считаешь ли ты такого же рода иное
истинным или к чему ты относишь «такого же b
рода»?

Теэтет. Вовсе не истинным, но лишь ему подобным.

Чужеземец. Не правда ли, истинным ты называешь подлинное бытие?

Теэтет. Так.

Чужеземец. Что же? Неистинное не противоположно ли истинному?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Следовательно, ты подобное не относишь к подлинному бытию, если только называешь его неистинным.

Теэтет. Но ведь вообще-то оно существует.

Чужеземец. Однако не истинно, говоришь ты.

Теэтет. Конечно нет, оно действительно есть только образ.

Чужеземец. Следовательно, то, что мы называем образом, не существуя действительно, все же действительно есть образ?

Теэтет. Кажется, небытие с бытием образовали подобного рода сплетение, очень причудливое.

Чужеземец. Как же не причудливое? Видишь, из-за этого сплетения многоголовый[21] софист принудил нас против воли согласиться, что небытие каким-то образом существует.

Теэтет. Вижу, и очень даже.

Чужеземец. Что же теперь? С помощью какого определения его искусства придем мы в согласие с самими собой?

Теэтет. Почему ты так говоришь и чего ты боишься?

d Чужеземец. Когда мы утверждаем, что софист обманывает нас призраком и что искусство его обманчиво, не утверждаем ли мы этим, что наша душа из-за его искусства мнит ложное? Или как мы скажем?

Теэтет. Именно так. Что же другое мы можем сказать?

Чужеземец. Далее, ложное мнение — это мнение, противоположное тому, что существует. Не так ли?

Теэтет. Да, противоположное.

Чужеземец. Ты говоришь, следовательно, что ложное мнение — это мнение о несуществующем?

Теэтет. Безусловно.

Чужеземец. Представляет ли оно собой мнение
e о том, что несуществующего нет или что вовсе не существующее все-таки есть?

Теэтет. Несуществующее должно, однако, каким-

то образом быть, если только когда-нибудь кто-то хоть в чем-то малом солжет.

Чужеземец. Что же? Не будет ли он также считать, что безусловно существующее вовсе не существует?

Теэтет. Да.

Чужеземец. И это тоже ложь?

Теэтет. И это.

Чужеземец. Следовательно, положение, что существующее не существует или что несуществующее
существует, думаю, будет точно так же считаться лож- 241
ным.

Теэтет. Да и может ли оно быть иным?

Чужеземец. Вероятно, не может. Но этого софист не признает. И есть ли какой-нибудь способ толкнуть здравомыслящего человека на такую уступку, раз мы признали [в отношении небытия] то, о чем у нас шла речь раньше? Понимаем ли мы, Теэтет, что говорит софист?

Теэтет. Отчего же и не понять? Он скажет, что, дерзнув заявить, будто есть ложь и в мнениях, и в словах, мы противоречим тому, что недавно высказали.
Ведь мы часто вынуждены связывать существующее b
с несуществующим, хотя недавно установили, что это менее всего возможно.

Чужеземец. Ты правильно вспомнил. Но пора уже принять решение, что же нам делать с софистом? Ты видишь, сколь многочисленны и как легко возникают возражения и затруднения, когда мы разыскиваем его в искусстве обманщиков и шарлатанов.

Теэтет. Да, очень даже вижу.

Чужеземец. Мы разобрали лишь малую часть их, между тем как они, так сказать, бесконечны.

Теэтет. Как видно, схватить софиста невозможно, раз все это так.

Чужеземец. Что же? Отступим теперь из трусости?

Теэтет. Я полагаю, что не следует, если мы маломальски в силах его как-то поймать.

Чужеземец. Но ты будешь снисходителен и сообразно с только что сказанным удовольствуешься, если мы как-то мало-помалу выпутаемся из столь трудного рассуждения?

Теэтет. Отчего же мне не быть снисходительным?

Чужеземец. А больше того прошу тебя о сле- d
дующем.

Теэтет. О чем?

Чужеземец. Чтобы ты не думал, будто я становлюсь в некотором роде отцеубийцей.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Защищаясь, нам необходимо будет подвергнуть испытанию учение нашего отца Парменида и всеми силами доказать, что небытие в каком-либо отношении существует и, напротив, бытие каким-то образом не существует.

Теэтет. Очевидно, нечто подобное нам и придется отстаивать в рассуждении.

Чужеземец. Да, по пословице, это видно и слепому [22]. Ведь пока это не отвергнуто нами или не
e принято, едва ли кто окажется в состоянии говорить о лживых словах и мнениях,— будет ли дело идти об отображениях, подражаниях и призраках или же обо всех занимающихся этим искусствах,— не противореча по необходимости самому себе и не становясь таким образом смешным.

Теэтет. Весьма справедливо.

242 Чужеземец. Ради этого-то и придется посягнуть на отцовское учение или же вообще отступиться, если некий страх помешает нам это сделать.

Теэтет. Ничто не должно нас от этого удержать.

Чужеземец. Теперь я еще и в-третьих буду просить тебя об одной малости.

Теэтет. Ты только скажи.

Чужеземец. Недавно только я говорил, что всегда теряю надежду на опровержение всего этого, вот и теперь случилось то же.

Теэтет. Да, ты говорил.

Чужеземец. Боюсь, чтобы из-за сказанного не показаться тебе безумным, после того как я вдруг с ног
b встану на голову. Однако ради тебя мы все же возьмемся за опровержение учения [Парменида], если только мы его опровергнем.

Теэтет. Так как в моих глазах ты ничего дурного не сделаешь, если приступишь к опровержению и доказательству, то приступай смело.

Чужеземец. Ну ладно! С чего же прежде всего начать столь дерзновенную речь? Кажется мне, мой мальчик, что нам необходимо направиться по следующему пути.

Теэтет. По какому же?

Чужеземец. Прежде всего рассмотреть то, что

представляется нам теперь очевидным, чтобы не сбиться с пути и не прийти легко к взаимному соглашению так, как будто нам все ясно.

Теэтет. Говори точнее, что ты имеешь в виду.

Чужеземец. Мне кажется, что Парменид, да и всякий другой, кто только когда-либо принимал решение определить, каково существующее количественно и качественно, говорили с нами, не придавая значения своим словам.

Теэтет. Каким образом?

Чужеземец. Каждый из них, представляется мне, рассказывает нам какую-то сказку, будто детям: один, что существующее — тройственно [23] и его части то враж-
дуют друг с другом, то становятся дружными, всту- d
пают в браки, рождают детей и питают потомков; другой, называя существующее двойственным — влажным и сухим или теплым и холодным,— заставляет жить то и другое вместе и сочетаться браком. Наше элейское племя, начиная с Ксенофана [24], а то и раньше, говорит в своих речах, будто то, что называется «всем»,— едино. Позднее некоторые ионийские и сицилийские Музы [25]
сообразили, что всего безопаснее объединить то и другое e
и заявить, что бытие и множественно и едино и что оно держится враждою и дружбою. «Расходящееся всегда сходится»,— говорят более строгие из Муз; более же уступчивые всегда допускали, что всё бывает поочередно
то единым и любимым Афродитою, то множественным 243
и враждебным с самим собою вследствие какого-то раздора. Правильно ли кто из них обо всем этом говорит или нет — решить трудно, да и дурно было бы укорять столь славных и древних мужей. Но вот что кажется верным...

Теэтет. Что же?

Чужеземец. А то, что они, свысока взглянув на нас, большинство, слишком нами пренебрегли. Нимало не заботясь, следим ли мы за ходом их рассуждений
или же нет, каждый из них упорно твердит свое. b

Теэтет. Почему ты так говоришь?

Чужеземец. Когда кто-либо из них высказывает положение, что множественное, единое или двойственное есть, возникло или возникает и что, далее, теплое смешивается с холодным, причем предполагаются и некоторые другие разделения и смешения, то, ради богов, Теэтет, понимаешь ли ты всякий раз, что они говорят? Я, когда был помоложе, думал, что понимаю

ясно, когда кто-либо говорил о том, что́ в настоящее время приводит нас в недоумение, именно о небытии. Теперь же ты видишь, в каком мы находимся по отношению к нему затруднении.

Теэтет. Вижу.

Чужеземец. Пожалуй, мы испытываем такое же точно состояние души и по отношению к бытию, хотя утверждаем, что ясно понимаем, когда кто-либо о нем говорит, что же касается небытия (ϑάτερον), то не понимаем; между тем мы в одинаковом положении по отношению как к тому, так и к другому.

Теэтет. Пожалуй.

Чужеземец. И обо всем прочем, сказанном раньше, нам надо выразиться точно так же.

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. О многом мы, если будет угодно,
d поговорим и после, величайшее же и изначальное следует рассмотреть первым.

Теэтет. О чем, однако, ты говоришь? Ясно ведь, ты считаешь, что сначала надо тщательно исследовать бытие: чем оказывается оно у тех, кто берется о нем рассуждать?

Чужеземец. Ты, Теэтет, следуешь за мной прямо по пятам. Я говорю, что метод исследования нам надо принять такой, будто те находятся здесь и мы должны расспросить их следующим образом: «Ну-ка, вы все, кто только утверждает, что теплое и холодное или другое что-нибудь двойственное есть всё,— что́
e произносите вы о двух [началах бытия], когда говорите, будто существуют они оба вместе и каждое из них в отдельности? Как нам понимать это ваше бытие? Должны ли мы, по-вашему, допустить нечто третье кроме тех двух и считать всё тройственным, а вовсе не двойственным? Ведь если вы назовете одно из двух [начал] бытием, то не сможете сказать, что оба они одинаково существуют, так как в том и другом случае было бы единое [начало], а не двойственное».

Теэтет. Ты говоришь верно.

Чужеземец. «Или вы хотите оба [начала] назвать бытием?»

Теэтет. Может быть.

244 Чужеземец. «Но, друзья,— скажем мы,— так вы весьма ясно назвали бы двойственное единым».

Теэтет. Ты совершенно прав.

Чужеземец. «Так как мы теперь в затруднении,

то скажите нам четко, что вы желаете обозначить, когда произносите «бытие». Ясно ведь, что вы давно это знаете, мы же думали, что знаем, а теперь вот затрудняемся. Поучите сначала нас этому, чтобы мы не воображали, будто постигаем то, что вы говорите, тогда как дело обстоит совершенно наоборот»[26]. Так говоря b и добиваясь этого от них, а также от других, которые утверждают, что всё больше одного, неужели мы, мой мальчик, допустим какую-либо ошибку?

Теэтет. Менее всего.

Чужеземец. Как же? Не дóлжно ли у тех, кто считает всё единым, выведать по возможности, что называют они бытием?

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Пусть они ответят на следующее: «Вы утверждаете, что существует только единое?» «Конечно, утверждаем»,— скажут они. Не так ли?

Теэтет. Да.

Чужеземец. «Дальше. Называете ли вы что-нибудь бытием?»

Теэтет. Да.

Чужеземец. «То же ли самое, что вы называете единым, пользуясь для одного и того же двумя именами? Или как?»

Теэтет. Что же они ответят после этого, чужеземец?

Чужеземец. Ясно, Теэтет, что для того, кто выдвигает такое предположение, не очень-то легко ответить как на этот, так и на любой другой вопрос.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Допускать два наименования, когда считают, что не существует ничего, кроме единого, конечно, смешно.

Теэтет. Как не смешно!

Чужеземец. Да и вообще согласиться с говорящим, что имя есть что-то, не имело бы смысла. d

Теэтет. Отчего?

Чужеземец. Кто допускает имя, отличное от вещи, тот говорит, конечно, о двойственном.

Теэтет. Да.

Чужеземец. И действительно, если он принимает имя вещи за то же, что есть она сама, он либо будет вынужден произнести имя ничего, либо если он назовет имя как имя чего-то, то получится только имя имени, а не чего-либо другого.

Теэтет. Так.

Чужеземец. И единое, будучи лишь именем единого, окажется единым лишь по имени.

Теэтет. Это необходимо.

Чужеземец. Что же далее? Отлично ли целое от единого бытия или они признáют его тождественным с ним?

Теэтет. Как же они не признáют, если и теперь признают?

Чужеземец. Если, таким образом, как говорит и Парменид,

> Вид его [целого] массе правильной сферы всюду подобен,
> Равен от центра везде он, затем, что нисколько не больше,
> Как и не меньше идет туда и сюда по закону[27],—

если бытие именно таково, то оно имеет середину и края, а обладая этим, оно необходимо должно иметь части. Или не так?

Теэтет. Так.

245 Чужеземец. Ничто, однако, не препятствует, чтобы разделенное на части имело в каждой части свойство единого и чтобы, будучи всем и целым, оно таким образом было единым[28].

Теэтет. Почему бы и нет?

Чужеземец. Однако ведь невозможно, чтобы само единое обладало этим свойством?

Теэтет. Отчего же?

Чужеземец. Истинно единое, согласно верному определению, должно, конечно, считаться полностью неделимым.

Теэтет. Конечно, должно.

b Чужеземец. В противном случае, то есть будучи составленным из многих частей, оно не будет соответствовать определению.

Теэтет. Понимаю.

Чужеземец. Будет ли теперь бытие, обладающее, таким образом, свойством единого, единым и целым, или нам вовсе не следует принимать бытие за целое?

Теэтет. Ты предложил трудный выбор.

Чужеземец. Ты говоришь сущую правду. Ведь если бытие обладает свойством быть как-то единым, то оно уже не будет тождественно единому и всё будет больше единого.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Далее, если бытие есть целое не потому, что получило это свойство от единого, но само c
по себе, то оказывается, что бытию недостает самого себя.

Теэтет. Истинно так.

Чужеземец. Согласно этому объяснению, бытие, лишаясь самого себя, будет уже небытием.

Теэтет. Так.

Чужеземец. И всё снова становится больше единого, если бытие и целое получили каждое свою собственную природу.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Если же целое вообще не существует, то это же самое произойдет и с бытием, и ему предстоит не быть и никогда не стать бытием. d

Теэтет. Отчего же?

Чужеземец. Возникшее — всегда целое, так что ни о бытии, ни о возникновении нельзя говорить как о чем-либо существующем, если в существующем не признавать целого.

Теэтет. Кажется несомненным, что это так.

Чужеземец. И действительно, никакая величина не должна быть нецелым, так как, сколь велико что-нибудь — каким бы великим или малым оно ни было,— столь великим целым оно по необходимости должно быть.

Теэтет. Совершенно верно.

Чужеземец. И тысяча других вещей, каждая в отдельности, будет вызывать бесконечные затруднения
у того, кто говорит, будто бытие либо двойственно, либо e
только едино.

Теэтет. Это обнаруживает то, что и теперь почти уже ясно. Ведь одно влечет за собой другое, неся большую и трудноразрешимую путаницу относительно всего прежде сказанного.

Чужеземец. Мы, однако, не рассмотрели всех тех, кто тщательно исследует бытие и небытие, но довольно и этого. Дальше надо обратить внимание на тех, кто высказывается по-иному, дабы на примере всего увидеть, как ничуть не легче объяснить, что такое бытие,
чем сказать, что такое небытие. 246

Теэтет. Значит, надо идти и против этих.

Чужеземец. У них, кажется, происходит нечто вроде борьбы гигантов из-за спора друг с другом о бытии[29].

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Одни все совлекают с неба и из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы. Ухватившись за все подобное, они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за
b одно и то же, всех же тех, кто говорит, будто существует нечто бестелесное, они обливают презрением, более ничего не желая слышать.

Теэтет. Ты назвал ужасных людей; ведь со многими из них случалось встречаться и мне.

Чужеземец. Поэтому-то те, кто с ними вступает в спор, предусмотрительно защищаются как бы сверху, откуда-то из невидимого, решительно настаивая на том, что истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же, о которых говорят первые,
c и то, что́ они называют истиной, они, разлагая в своих рассуждениях на мелкие части, называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением. Относительно этого между обеими сторонами, Теэтет, всегда происходит сильнейшая борьба.

Теэтет. Правильно.

Чужеземец. Значит, нам надо потребовать от обеих сторон порознь объяснения, что́ они считают бытием.

Теэтет. Как же мы его будем требовать?

Чужеземец. От тех, кто полагает бытие в идеях, легче его получить, так как они более кротки, от тех
d же, кто насильственно все сводит к телу, — труднее, да, может быть, и почти невозможно. Однако, мне кажется, с ними следует поступать так...

Теэтет. Как?

Чужеземец. Всего бы лучше исправить их делом, если бы только это было возможно; если же так не удастся, то мы сделаем это при помощи рассуждения, предположив у них желание отвечать нам более правильно, чем доселе. То, что признано лучшими людьми, сильнее того, что признано худшими. Впрочем, мы заботимся не о них, но ищем лишь истину.

Теэтет. Весьма справедливо.

Чужеземец. Предложи же тем, кто стал лучше, тебе отвечать, и истолковывай то, что ими сказано.

Теэтет. Да будет так.

Чужеземец. Пусть скажут, как они полагают: есть ли вообще какое-либо смертное существо?

Теэтет. Отчего же нет?

Чужеземец. Не признают ли они его одушевленным телом?

Теэтет. Без сомнения.

Чужеземец. И считают душу чем-то существующим?

Теэтет. Да. 247

Чужеземец. Дальше. Не говорят ли они, что одна душа — справедливая, другая — несправедливая, та — разумная, а эта — нет?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. И не так ли они считают, что благодаря присутствию справедливости каждая душа становится такой-то, а из-за противоположных качеств — противоположною?

Теэтет. Да, и это они подтверждают.

Чужеземец. Но то, что может присутствовать в чем-либо или отсутствовать, непременно, скажут они, должно быть чем-то.

Теэтет. Они так и говорят.

Чужеземец. Когда же справедливость, разум- b
ность и любая другая добродетель, а также их противоположности существуют и существует также душа, в которой все это пребывает, то признают ли они что-либо из этого видимым и осязаемым или же все — невидимым?

Теэтет. Пожалуй, здесь нет ничего видимого.

Чужеземец. Что же? Неужели они утверждают, что вещи подобного рода имеют тело?

Теэтет. Здесь они уже не решают все одинаковым образом, но им кажется, что сама душа обладает телом, в отношении же разумности и каждого из того,
о чем ты спросил, они не дерзают согласиться, что c
это вовсе не существует, и настаивать, что все это — тела́.

Чужеземец. Нам ясно, Теэтет, что эти мужи исправились. Ведь те из них, которых породила земля [30], ни в чем не выказали бы робости, но всячески настаивали бы, что то, чего они не могут схватить руками, вообще есть ничто.

Теэтет. Пожалуй, они так и думают, как ты говоришь.

Чужеземец. Спросим, однако, их снова: если они пожелают что-либо, хоть самое малое, из существующего признать бестелесным, этого будет достаточ- d
но. Ведь они должны будут тогда назвать то, что от

природы присуще как вещам бестелесным, так и имеющим тело, и глядя на что они тому и другому приписывают бытие. Быть может, они окажутся в затруднении. Однако, если что-либо подобное случится, смотри, захотят ли они признать и согласиться с выдвинутым нами положением относительно бытия — что оно таково?

Теэтет. Но каково же? Говори, и мы это скоро увидим.

Чужеземец. Я утверждаю теперь, что все, обладающее по своей природе способностью (δύναμιν) либо
e воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, — все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность.

Теэтет. Ввиду того что в настоящее время они не могут сказать ничего лучшего, они принимают это определение.

Чужеземец. Прекрасно. Позже, быть может, и нам и им представится иное. Но для них пусть это
248 останется у нас решенным.

Теэтет. Пусть останется.

Чужеземец. Теперь давай обратимся к другим, к друзьям идей; ты же толкуй нам и их ответы.

Теэтет. Пусть будет так.

Чужеземец. Вы говорите о становлении и бытии, как-то их различая. Не так ли?

Теэтет. Да.

Чужеземец. И говорите, что к становлению мы приобщаемся телом с помощью ощущения, душою же с помощью размышления приобщаемся к подлинному бытию, о котором вы утверждаете, что оно всегда само себе тождественно, становление же всякий раз иное.

b Теэтет. Действительно, мы говорим так.

Чужеземец. Но как нам сказать, о наилучшие из людей, что́ в обоих случаях вы называете приобщением? Не то ли, о чем мы упомянули раньше?

Теэтет. Что же?

Чужеземец. Страдание или действие, возникающее вследствие некой силы (ἐκ δυνάμεως), рождающейся от взаимной встречи вещей. Быть может, Теэтет, ты и не слышишь их ответа на это, я же, пожалуй, благодаря близости с ними слышу.

Теэтет. Какое же, однако, приводят они объяснение?

Чужеземец. Они не сходятся с нами в том, что недавно было сказано людям земли[31] относительно c бытия.

Теэтет. В чем же именно?

Чужеземец. Мы выставили как достаточное определение существующего то, что нечто обладает способностью страдать или действовать, хотя бы даже и в весьма малом.

Теэтет. Да.

Чужеземец. На это, однако, они возражают, что способность страдать или действовать принадлежит становлению, но с бытием, как они утверждают, не связана способность ни того ни другого.

Теэтет. Разве так они говорят?

Чужеземец. Ну а нам надо на это ответить, что мы должны яснее у них узнать, признают ли они, что d душа познает, а бытие познается?

Теэтет. Это они действительно говорят.

Чужеземец. Что же? Считаете ли вы, что познавать или быть познаваемым — это действие или страдание или то и другое вместе? Или одно из них — страдание, а другое — действие? Или вообще ни то ни другое не причастно ни одному из двух [состояний]?

Теэтет. Ясно, что ничто из двух ни тому ни другому не причастно, иначе они высказали бы утверждение, противоположное прежнему.

Чужеземец. Понимаю. Если познавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, e необходимо страдать. Таким образом, бытие, согласно этому рассуждению, познаваемое познанием, насколько познается, настолько же находится в движении в силу своего страдания, которое, как мы говорим, не могло бы возникнуть у пребывающего в покое.

Теэтет. Справедливо.

Чужеземец. И ради Зевса, дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не 249
имея ума, стоит неподвижно в покое?

Теэтет. Мы допустили бы, чужеземец, поистине чудовищное утверждение!

Чужеземец. Но должны ли мы утверждать, что оно обладает умом, жизнью же нет?

Теэтет. Как можно?!

Чужеземец. Но, согласившись в том, что ему присущи и то и другое, станем ли мы утверждать, что они находятся у него в душе?

Теэтет. Но каким иным образом могло бы оно их иметь?

Чужеземец. Так станем ли мы утверждать, что, имея ум, жизнь и душу, бытие совсем неподвижно, хотя и одушевлено?

b Теэтет. Мне все это кажется нелепым.

Чужеземец. Потому-то и надо допустить, что движимое и движение существуют.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Итак, Теэтет, выходит, что если существующее неподвижно, то никто нигде ничего не мог бы осмыслить.

Теэтет. Несомненно, так.

Чужеземец. И однако же, если мы, с другой стороны, признáем все несущимся и движущимся, то этим утверждением мы исключаем тождественное из области существующего.

Теэтет. Каким образом?

Чужеземец. Думаешь ли ты, что без покоя мог-
c ли бы существовать тождественное, само себе равное и находящееся в одном и том же отношении?

Теэтет. Никогда.

Чужеземец. Что же далее? Понимаешь ли ты, как без всего этого мог бы где бы то ни было существовать или возникнуть ум?

Теэтет. Менее всего.

Чужеземец. И действительно, надо всячески словом бороться с тем, кто, устранив знание, разум и ум, в то же время каким-то образом настойчиво что-либо утверждает.

Теэтет. Несомненно, так.

Чужеземец. Таким образом, философу, который все это очень высоко ценит, как кажется, необходимо вследствие этого не соглашаться с признающими одну
d или много идей, будто все пребывает в покое, и совершенно не слушать тех, кто, напротив, приписывает бытию всяческое движение, но надо, подражая мечте детей, чтобы все неподвижное двигалось, признать бытие и всё и движущимся и покоящимся [32].

Теэтет. Весьма справедливо.

Чужеземец. Что же, однако? Не достаточно ли

уже, как представляется, мы охватили в своем рассуждении бытие?

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Вот тебе и на, Теэтет! А я бы сказал, что именно теперь мы и познаем всю трудность исследования бытия.

Теэтет. Как это? Что ты сказал?

Чужеземец. Не замечаешь ли ты, мой милый, что мы сейчас оказались в совершенном неведении относительно бытия, а между тем нам кажется, будто мы о нем что-то говорим.

Теэтет. Мне кажется, да. Однако я совсем не понимаю, как мы могли незаметно оказаться в таком положении.

Чужеземец. Но посмотри внимательнее: если мы
теперь со всем этим соглашаемся, как бы нам по пра- 250
ву не предложили тех же вопросов, с которыми мы сами обращались к тем, кто признает, будто все есть теплое и холодное.

Теэтет. Какие же это вопросы? Напомни мне.

Чужеземец. Охотно. И я попытаюсь это сделать, расспрашивая тебя, как тогда тех, чтобы нам вместе продвинуться вперед.

Теэтет. Это правильно.

Чужеземец. Ну, хорошо. Не считаешь ли ты движение и покой полностью противоположными друг другу?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. И несомненно, ты полагаешь, что оба они и каждое из них в отдельности одинаково существуют?

Теэтет. Конечно, я так говорю. b

Чужеземец. Не думаешь ли ты, что оба и каждое из них движутся, раз ты признаешь, что они существуют?

Теэтет. Никоим образом.

Чужеземец. Значит, говоря, что оба они существуют, ты этим обозначаешь, что они пребывают в покое?

Теэтет. Каким же образом?

Чужеземец. Допуская в душе рядом с теми двумя нечто третье, а именно бытие, которым как бы охватываются и движение и покой, не считаешь ли ты, окидывая одним взглядом их приобщение к бытию, что оба они существуют?

Теэтет. Кажется, мы действительно предугадываем что-то третье, а именно бытие, раз мы утверждаем, что движение и покой существуют.

Чужеземец. Таким образом, не движение и покой, вместе взятые, составляют бытие, но оно есть нечто отличное от них.

Теэтет. Кажется, так.

Чужеземец. Следовательно, бытие по своей природе и не стоит и не движется.

Теэтет. По-видимому.

Чужеземец. Куда же еще должен направить свою мысль тот, кто хочет наверняка добиться какой-то ясности относительно бытия?

Теэтет. Куда же?

Чужеземец. Я думаю, что с легкостью — нику-
d да: ведь если что-либо не движется, как может оно не пребывать в покое? И напротив, как может не двигаться то, что вовсе не находится в покое? Бытие же у нас теперь оказалось вне того и другого. Разве это возможно?

Теэтет. Менее всего возможно.

Чужеземец. При этом по справедливости надо вспомнить о следующем...

Теэтет. О чем?

Чужеземец. А о том, что мы, когда нас спросили, к чему следует относить имя «небытие», полностью стали в тупик. Ты помнишь?

Теэтет. Как не помнить?

Чужеземец. Неужели же по отношению к бы-
e тию мы находимся теперь в меньшем затруднении?

Теэтет. Мне по крайней мере, чужеземец, если можно так сказать, кажется, что в еще большем.

Чужеземец. Пусть это, однако, остается здесь под сомнением. Так как и бытие и небытие одинаково связаны с нашим недоумением, то можно теперь надеяться, что насколько одно из двух окажется более или менее ясным, и другое явится в том же виде.
251 И если мы не в силах познать ни одного из них в отдельности, то будем по крайней мере самым надлежащим образом — насколько это возможно — продолжать наше исследование об обоих вместе.

Теэтет. Прекрасно.

Чужеземец. Давай объясним, каким образом мы всякий раз называем одно и то же многими именами?

Теэтет. О чем ты? Приведи пример.

Чужеземец. Говоря об одном человеке, мы от-

носим к нему много различных наименований, приписывая ему и цвет, и очертания, и величину, и пороки, и добродетели, и всем этим, а также тысячью других вещей говорим, что он не только человек, но также b и добрый и так далее, до бесконечности; таким же образом мы поступаем и с остальными вещами: полагая каждую из них единой, мы в то же время считаем ее множественной и называем многими именами.

Теэтет. Ты говоришь правду.

Чужеземец. Этим-то, думаю я, мы уготовили пир и юношам и недоучившимся старикам: ведь у всякого прямо под руками оказывается возражение, что невозможно-де многому быть единым, а единому — многим [33], и всем им действительно доставляет удовольствие не допускать, чтобы человек назывался добрым, но говорить, что доброе — добро, а человек — лишь человек. Тебе, Теэтет, я думаю, часто приходится сталкиваться с людьми, иногда даже уже пожилыми, ревностно занимающимися такими вещами: по своему скудоумию они всему этому дивятся и считают, будто открыли здесь нечто сверхмудрое.

Теэтет. Конечно, приходилось.

Чужеземец. Чтобы, таким образом, наша речь была обращена ко всем, кто когда-либо хоть как-то рассуждал о бытии, пусть и этим, и всем остальным, d с кем мы раньше беседовали, будут предложены вопросы о том, что должно быть выяснено.

Теэтет. Какие же вопросы?

Чужеземец. Ставим ли мы в связь бытие с движением и покоем или нет, а также что-либо другое с чем бы то ни было другим, или, поскольку они несмешиваемы и неспособны приобщаться друг к другу, мы их за таковые и принимаем в своих рассуждениях? Или же мы всё, как способное взаимодействовать, сведем к одному и тому же? Или же одно сведем, а другое нет? Как мы скажем, Теэтет, что́ они из всего этого предпочтут?

Теэтет. На это я ничего не могу за них возразить.

Чужеземец. Отчего бы тебе, отвечая на каждый вопрос в отдельности, не рассмотреть все, что из этого следует?

Теэтет. Ты говоришь дело.

Чужеземец. Во-первых, если хочешь, допустим, что они говорят, будто ничто не обладает никакой способностью общения с чем бы то ни было. Стало быть,

движение и покой никак не будут причастны бытию?

252 Т е э т е т. Конечно, нет.

Ч у ж е з е м е ц. Что же? Не приобщаясь к бытию, будет ли из них что-либо существовать?

Т е э т е т. Не будет.

Ч у ж е з е м е ц. Быстро, как видно, все рухнуло из-за этого признания и у тех, кто все приводит в движение, и у тех, кто заставляет все, как единое, покоиться, и также у тех, кто связывает существующее с идеями и считает его всегда самому себе тождественным. Ведь все они присоединяют сюда бытие, говоря: одни — что [всё] действительно движется, другие же — что оно действительно существует как неподвижное.

Т е э т е т. Именно так.

b Ч у ж е з е м е ц. В самом деле, и те, которые всё то соединяют, то расчленяют, безразлично, соединяют ли они это в одно или разлагают это одно на бесконечное либо же конечное число начал и уже их соединяют воедино,— все равно, полагают ли они, что это бывает попеременно или постоянно, в любом случае их слова ничего не значат, если не существует никакого смешения.

Т е э т е т. Верно.

Ч у ж е з е м е ц. Далее, самыми смешными участниками рассуждения оказались бы те, кто вовсе не допускает, чтобы что-либо, приобщаясь к свойству другого, называлось другим.

Т е э т е т. Как это?

Ч у ж е з е м е ц. Принужденные в отношении ко всему употреблять выражения «быть», «отдельно», «иное», «само по себе» [34] и тысячи других, воздержаться от которых и не привносить их в свои речи они бессильны, они и не нуждаются в других обличителях, но постоянно бродят вокруг, таща за собою, как принято говорить, своего домашнего врага и будущего противника, подающего голос изнутри, подобно достойному удивления Евриклу [35].

d Т е э т е т. То, что ты говоришь, вполне правдоподобно и истинно.

Ч у ж е з е м е ц. А что, если мы у всего признáем способность к взаимодействию?

Т е э т е т. Это и я в состоянии опровергнуть.

Ч у ж е з е м е ц. Каким образом?

Т е э т е т. А так, что само движение совершенно остановилось бы, а с другой стороны, сам покой бы за-

двигался, если бы они пришли в соприкосновение друг с другом.

Чужеземец. Однако высшая необходимость препятствует тому, чтобы движение покоилось, а покой двигался [36].

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Значит, остается лишь третье.

Теэтет. Да.

Чужеземец. И действительно, необходимо что-либо одно из всего этого: либо чтобы все было склонно к смешению, либо ничто, либо одно склонно, а другое нет.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Первые два [предположения] были найдены невозможными.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Следовательно, каждый, кто только желает верно ответить, допустит оставшееся из трех.

Теэтет. Именно так.

Чужеземец. Когда же одно склонно к смешению, а другое нет, то должно произойти то же самое, что и с буквами: одни из них не сочетаются друг 253
с другом, другие же сочетаются [37].

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Гласные преимущественно перед другими проходят через все, словно связующая нить, так что без какой-либо из них невозможно сочетать остальные буквы одну с другой.

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Всякому ли известно, какие [буквы] с какими способны сочетаться, или тому, кто намерен это делать должным образом, требуется искусство?

Теэтет. Нужно искусство.

Чужеземец. Какое?

Теэтет. Грамматика.

Чужеземец. Дальше. Не так ли обстоит дело с вы- b
сокими и низкими звуками? Не есть ли владеющий искусством понимать, какие звуки сочетаются и какие нет, музыкант, а не сведущий в этом — немузыкант?

Теэтет. Так.

Чужеземец. И по отношению к другим искусствам и неискусности мы найдем подобное же.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Что же? Так как мы согласны в том, что и роды [вещей] находятся друг с другом в подобном же сочетании, то не с помощью ли некоего знания должен отыскивать путь в своих рассуждениях тот, кто намерен правильно указать, какие роды с какими сочетаются и какие друг друга не принимают,
c а также, во всех ли случаях есть связь между ними, так чтобы они были способны смешиваться, и, наоборот, при разделении — всюду ли существуют разные причины разделения?

Теэтет. Как же не нужно знания и едва ли не самого важного?

Чужеземец. Но как, Теэтет, назовем мы теперь это знание? Или, ради Зевса, не напали ли мы незаметно для себя на науку людей свободных и не кажется ли, что, ища софиста, мы отыскали раньше философа?

Теэтет. Что ты хочешь сказать?

d Чужеземец. Различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый — неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания?

Теэтет. Да, скажем.

Чужеземец. Кто, таким образом, в состоянии выполнить это, тот сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи
e совершенно отделены друг от друга. Все это называется уметь различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать [с другим] и насколько нет.

Теэтет. Истинно так.

Чужеземец. Ты, думаю я, диалектику никому другому не припишешь, кроме как искренне и справедливо философствующему?

Теэтет. Как может кто-либо приписать ее другому?

Чужеземец. Философа мы, без сомнения, найдем и теперь и позже в подобной области, если поищем;
254 однако и его трудно ясно распознать, хотя трудность в отношении софиста иного рода, чем эта.

Теэтет. Почему?

Чужеземец. Один, убегающий во тьму небытия,

куда он направляется по привычке, трудноузнаваем из-за темноты места. Не так ли?

Теэтет. По-видимому.

Чужеземец. Философа же, который постоянно обращается разумом к идее бытия, напротив, нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области: духовные очи большинства не в силах выдержать со- b
зерцания божественного.

Теэтет. Видно, это верно в той же степени, что и то.

Чужеземец. Таким образом, что касается философа, то мы его вскоре рассмотрим яснее [38], если будем чувствовать к тому охоту; но очевидно также, что нельзя оставлять и софиста, не рассмотрев его в достаточной степени.

Теэтет. Ты прекрасно сказал.

Чужеземец. Таким образом, мы согласились, что одни роды склонны взаимодействовать, другие же нет и что некоторые — лишь с немногими [видами], другие — со многими, третьи же, наконец, во всех случаях беспрепятственно взаимодействуют со всеми; теперь мы должны идти дальше в нашей беседе, так, чтобы нам коснуться не всех видов, дабы из-за множества их не прийти в смущение, но избрать лишь те, которые считаются главнейшими [39], и прежде всего рассмотреть, каков каждый из них, а затем, как обстоит дело с их способностью взаимодействия. И тогда, если мы и не сможем со всей ясностью постичь бытие и небытие, то, по крайней мере, не окажемся, насколько это допускает способ теперешнего исследования, несостоятельными в их объяснении, если только, говоря о небытии, что это d
действительно небытие, нам удастся уйти отсюда невредимыми.

Теэтет. Конечно, надо так сделать.

Чужеземец. Самые главные роды, которые мы теперь обследуем, это — само бытие, покой и движение.

Теэтет. Да, это самые главные.

Чужеземец. И о двух из них мы говорим, что они друг с другом несовместимы.

Теэтет. Несомненно.

Чужеземец. Напротив, бытие совместимо с тем и с другим. Ведь оба они существуют.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Следовательно, всего их три.

Теэтет. Бесспорно.

Чужеземец. Каждый из них есть иное по отношению к остальным двум и тождественное по отношению к себе самому.

Теэтет. Так.

Чужеземец. Чем же, однако, мы теперь считаем тождественное и иное? Может быть, это какие-то два рода, отличные от тех трех, но по необходимости всегда с ними смешивающиеся? В этом случае исследование должно вестись относительно пяти существующих родов, а не трех, или же, сами того не замечая,
255 мы называем тождественным и иным что-то одно из тех [трех]?

Теэтет. Может быть.

Чужеземец. Но движение и покой не есть, верно, ни иное, ни тождественное?

Теэтет. Как так?

Чужеземец. То, что мы высказали бы сразу и о движении и о покое, не может быть ни одним из них.

Теэтет. Почему же?

Чужеземец. Движение тогда остановится, а покой, напротив, будет двигаться; ведь одно из этих двух, какое бы оно ни было, вступая в область обоих, заставит иное снова превратиться в противоположное своей
b собственной природе, поскольку оно причастно противоположному.

Теэтет. Именно так.

Чужеземец. Ведь теперь оба они причастны и тождественному и иному.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Поэтому мы не должны говорить ни о движении, что оно тождественное или иное, ни о покое.

Теэтет. Конечно, не должны.

Чужеземец. Но не следует ли нам мыслить бытие и тождественное как нечто одно?

Теэтет. Возможно.

Чужеземец. Но если бытие и тождественное не означают ничего различного, то, говоря о движении и покое, что оба они существуют, мы назовем, таким
c образом, и то и другое, как существующее, тождественным.

Теэтет. Но это невозможно.

Чужеземец. Значит, невозможно, чтобы бытие и тождественное были одним.

Теэтет. Похоже на это.

Чужеземец. В таком случае, не допустим ли мы рядом с тремя видами четвертый: тождественное?

Теэтет. Да, конечно.

Чужеземец. Дальше. Не следует ли нам считать иное пятым [видом]? Или дóлжно его и бытие мыслить как два названия для одного рода?

Теэтет. Возможно.

Чужеземец. Впрочем, думаю, ты согласишься, что из существующего одно считается [существующим] само по себе, другое же лишь относительно другого.

Теэтет. Отчего же не согласиться?

Чужеземец. Иное же всегда [существует лишь] d
по отношению к иному. Не так ли?

Теэтет. Так.

Чужеземец. Не совсем, если бытие и иное не вполне различаются. Если бы, однако, иное было причастно обоим видам как бытие, то одно из иного было бы иным совсем не относительно иного. Теперь же у нас попросту получилось, что то, что есть иное, есть по необходимости иное в отношении иного.

Теэтет. Ты говоришь так, как это и обстоит на самом деле.

Чужеземец. Следовательно, пятой среди тех видов, которые мы выбрали, надо считать природу иного.

Теэтет. Да.

Чужеземец. И мы скажем, что эта природа проходит через все остальные виды, ибо каждое одно есть иное по отношению к другому не в силу своей собственной природы, но вследствие причастности идее иного.

Теэтет. Именно так.

Чужеземец. Об этих пяти [видах] [40], перебирая их поодиночке, мы выразились бы так...

Теэтет. Как именно?

Чужеземец. Во-первых, движение есть совсем иное, чем покой. Или как мы скажем?

Теэтет. Так.

Чужеземец. Таким образом, оно — не покой.

Теэтет. Никоим образом.

Чужеземец. Существует же оно вследствие при- 256
частности бытию?

Теэтет. Да.

Чужеземец. И опять-таки движение есть иное, чем тождественное.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Значит, оно — нетождественное.

Теэтет. Конечно, нет.

Чужеземец. Однако оно было тождественным вследствие того, что все причастно тождественному.

Теэтет. Да, и очень.

Чужеземец. Надо согласиться, что движение есть и тождественное и нетождественное, и не огорчаться. Ведь, когда мы назвали его тождественным и нетождественным, мы выразились неодинаково: коль скоро мы называем его тождественным, мы говорим
b так из-за его причастности тождественному в отношении к нему самому; если же, напротив, мы называем его нетождественным, то это происходит вследствие его взаимодействия с иным, благодаря чему, отделившись от тождественного, движение стало не этим, но иным, так что оно снова справедливо считается нетождественным.

Теэтет. Несомненно, так.

Чужеземец. Поэтому, если бы каким-то образом само движение приобщалось к покою, не было бы ничего странного в том, чтобы назвать его неподвижным.

Теэтет. Вполне справедливо, если мы согласимся, что одни роды склонны смешиваться, другие же нет.

Чужеземец. К доказательству этого положения мы пришли еще раньше теперешних доказательств, когда утверждали, что так оно по природе и есть.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Скажем, однако, снова: движение отлично от иного, равно как оно есть другое по отношению к тождественному и покою?

Теэтет. Безусловно.

Чужеземец. Стало быть, согласно настоящему объяснению, оно каким-то образом есть и иное и не иное.

Теэтет. Правда.

Чужеземец. Что же дальше? Будем ли мы утверждать, что движение — иное по отношению к трем [видам], а о четвертом не скажем этого, признав в то же
d время, что всех видов, о которых и в пределах которых мы желаем вести исследование,— пять?

Теэтет. Как же? Ведь невозможно согласиться на меньшее число, чем то, что вышло теперь.

Чужеземец. Итак, мы смело должны защищать положение, что движение есть иное по отношению к бытию?

Теэтет. Да, как можно смелее.

Чужеземец. Не ясно ли, однако, что движение на самом деле есть и небытие, и бытие, так как оно причастно бытию?

Теэтет. Весьма ясно.

Чужеземец. Небытие, таким образом, необходимо имеется как в движении, так и во всех родах. Ведь распространяющаяся на всё природа иного, делая все иным по отношению к бытию, превращает e
это в небытие, и, следовательно, мы по праву можем назвать всё без исключения небытием и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это существующим.

Теэтет. Похоже на то.

Чужеземец. В каждом виде поэтому есть много бытия и в то же время бесконечное количество небытия.

Теэтет. Кажется.

Чужеземец. Таким образом, надо сказать, что
и само бытие есть иное по отношению к прочим [ви- 257
дам].

Теэтет. Это необходимо.

Чужеземец. И следовательно, во всех тех случаях, где есть другое, у нас не будет бытия. Раз оно не есть другое, оно будет единым; тем же, другим, бесконечным по числу, оно, напротив, не будет.

Теэтет. Похоже, что так.

Чужеземец. Не следует огорчаться этим, раз роды по своей природе взаимодействуют. Если же кто с этим не согласен, пусть тот опровергнет сначала наши предыдущие рассуждения, а затем также и последующие.

Теэтет. Ты сказал весьма справедливо.

Чужеземец. Посмотрим-ка вот что. b

Теэтет. Что именно?

Чужеземец. Когда мы говорим о небытии, мы разумеем, как видно, не что-то противоположное бытию, но лишь иное.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Ведь если мы, например, называем что-либо небольшим, кажется ли тебе, что этим выражением мы скорее обозначаем малое, чем равное?

Теэтет. А как же.

Чужеземец. Следовательно, если бы утверждалось, что отрицание означает противоположное, мы бы с этим не согласились или согласились бы лишь

настолько, чтобы «не» и «нет» означали нечто другое
c по отношению к рядом стоящим словам, либо, еще лучше, вещам, к которым относятся высказанные вслед за отрицанием слова.

Теэтет. Несомненно, так.

Чужеземец. Подумаем-ка, если и тебе угодно, о следующем.

Теэтет. О чем же?

Чужеземец. Природа иного кажется мне раздробленной на части подобно знанию.

Теэтет. Каким образом?

Чужеземец. И знание едино, но всякая часть его, относящаяся к чему-либо, обособлена и имеет ка-
d кое-нибудь присущее ей имя. Поэтому-то и говорится о многих искусствах и знаниях.

Теэтет. Конечно, так.

Чужеземец. Поэтому и части природы иного, которая едина, испытывают то же самое.

Теэтет. Может быть. Но каким, скажем мы, образом?

Чужеземец. Не противоположна ли какая-либо часть иного прекрасному?

Теэтет. Да.

Чужеземец. Сочтем ли мы ее безымянной или имеющей какое-то имя?

Теэтет. Имеющей имя; ведь то, что мы каждый раз называем некрасивым, есть иное не для чего-либо другого, а лишь для природы прекрасного.

Чужеземец. Ну хорошо, скажи мне теперь следующее.

Теэтет. Что же?

Чужеземец. Не выходит ли, что некрасивое есть нечто отделенное от какого-то рода существующего и снова противопоставленное чему-либо из существующего?

Теэтет. Так.

Чужеземец. Оказывается, некрасивое есть противопоставление бытия бытию.

Теэтет. Весьма справедливо.

Чужеземец. Что же? Не принадлежит ли у нас, согласно этому рассуждению, красивое в большей степени к существующему, некрасивое же в меньшей?

Теэтет. Никоим образом.

258 Чужеземец. Следовательно, надо признать, что и небольшое и самое большое одинаково существуют.

Теэтет. Одинаково.

Чужеземец. Не дóлжно ли и несправедливое полагать тождественным справедливому в том отношении, что одно из них существует нисколько не меньше другого?

Теэтет. Отчего же нет?

Чужеземец. Таким же образом будем говорить и о прочем, коль скоро природа иного оказалась принадлежащей к существующему. Если же иное существует, то не в меньшей степени нужно полагать существующими и его части.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Поэтому, как кажется, противопоставление природы части иного бытию есть, если позволено так сказать, нисколько не меньшее бытие, чем само бытие, причем оно не обозначает противоположного бытию, но лишь указывает на иное по отношению к нему. b

Теэтет. Совершенно ясно.

Чужеземец. Как же нам его назвать?

Теэтет. Очевидно, это то самое небытие, которое мы исследовали из-за софиста.

Чужеземец. Может быть, как ты сказал, оно с точки зрения бытия не уступает ничему другому и дóлжно смело теперь говорить, что небытие, бесспорно, имеет свою собственную природу, и подобно тому, как большое было большим, прекрасное — прекрасным, небольшое — небольшим и некрасивое — некрасивым, так и небытие, будучи одним среди многих существующих видов, точно таким же образом было и есть небытие? Или по отношению к нему, Теэтет, мы питаем еще какое-либо сомнение?

Теэтет. Никакого.

Чужеземец. А знаешь ли, мы ведь совсем не послушались Парменида в том, что касалось его запрета.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Стремясь в исследовании вперед, мы доказали ему больше того, что он дозволил рассматривать.

Теэтет. Каким образом?

Чужеземец. А так, ведь он где-то сказал: d

Этого нет никогда и нигде, чтоб не-сущее было;
Ты от такого пути испытаний сдержи свою мысль.

Теэтет. Конечно, он так сказал.

Чужеземец. А мы не только доказали, что есть несуществующее, но и выяснили, к какому виду относится небытие. Ведь, указывая на существование природы иного и на то, что она распределена по всему
e существующему, находящемуся во взаимосвязи, мы отважились сказать, что каждая часть природы иного, противопоставленная бытию, и есть действительно то самое — небытие.

Теэтет. И кажется мне, чужеземец, мы сказали это в высшей степени правильно.

Чужеземец. Пусть же никто не говорит о нас, будто мы, представляя небытие противоположностью бытия, осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет,
259 обладает ли смыслом или совсем бессмысленно. Относительно же того, о чем мы теперь говорили,— будто небытие существует,— пусть нас либо кто-нибудь в этом разубедит, доказав, что мы говорим не дело, либо, пока он не в состоянии этого сделать, пусть говорит то же, что утверждаем и мы, а именно что роды между собой перемешиваются и что в то время, как бытие и иное пронизывают всё и друг друга, само иное, как причастное бытию, существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию, оно — совершенно ясно — необходимо должно быть небытием. С другой стороны, бы-
b тие, как причастное иному, будет иным для остальных родов и, будучи иным для них всех, оно не будет ни каждым из них в отдельности, ни всеми ими, вместе взятыми, помимо него самого, так что снова в тысячах тысяч случаев бытие, бесспорно, не существует; и все остальное, каждое в отдельности и все в совокупности, многими способами существует, многими же — нет.

Теэтет. Это верно.

Чужеземец. Если, однако, кто-либо не верит этим противоречиям, то ему надо произвести исследование самому и привести нечто лучшее, чем сказанное
c теперь. Если же он, словно измыслив что-либо трудное, находит удовольствие в том, чтобы растягивать рассуждение то в ту, то в другую сторону, то он занялся бы делом, не стоящим большого прилежания,

как подтверждает наша беседа. Ведь изобрести это и не хитро, и не трудно, а вот то — и трудно, и в такой же мере прекрасно.

Теэтет. Что именно?

Чужеземец. А то, что было сказано раньше: допустив все это как возможное, быть в состоянии следовать за тем, что говорится, отвечая на каждое возражение в том случае, если кто-либо станет утверждать, будто иное каким-то образом есть тождественное или тождественное есть иное в том смысле и от- d
ношении, в каких, будет он утверждать, это каждому из них подобает. Но объявлять тождественное каким-то образом иным, а иное — тождественным, большое малым или подобное неподобным и находить удовольствие в том, чтобы в рассуждениях постоянно высказывать противоречия,— это не истинное опровержение, здесь чувствуется новичок, который лишь недавно стал заниматься существующим.

Теэтет. Именно так.

Возможность лжи в речах и мнениях

Чужеземец. И в самом деле, дорогой мой, пытаться отделять все от всего [41] и вообще-то не годится, и обычно это свойственно человеку необразованному и e
нефилософу.

Теэтет. Почему же?

Чужеземец. Разъединять каждое со всем остальным означает полное уничтожение всех речей, так как речь возникает у нас в результате взаимного переплетения идей.

Теэтет. Правда.

Чужеземец. Обрати поэтому внимание, как была 260
полезна для нас сейчас борьба с такими людьми и как хорошо, что мы заставили их допустить смешение одного с другим.

Теэтет. В каком отношении?

Чужеземец. А в том, что речь для нас — это один из родов существующего: лишившись ее, мы, что особенно важно, лишались бы философии. Нам теперь же надо прийти к соглашению о том, что такое речь. Если бы она была у нас отнята или ее бы совсем не существовало, мы ничего не могли бы высказать. А ведь мы бы лишились ее, если бы признали, b
что нет никакого смешения между чем бы то ни было.

Теэтет. Это справедливо. Но я не понимаю, для чего надо согласиться относительно речи.

Чужеземец. Быть может, ты скорее бы понял, следуя вот каким путем.

Теэтет. Каким?

Чужеземец. Небытие явилось у нас как один из родов, рассеянный по всему существующему.

Теэтет. Так.

Чужеземец. Поэтому надо теперь рассмотреть, смешивается ли оно с мнением и речью.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Если оно с ними не смешивается,
c все по необходимости должно быть истинным, если же
смешивается, мнение становится ложным и речь тоже, так как мнить или высказывать несуществующее — это и есть заблуждение, возникающее в мышлении и речах.

Теэтет. Так.

Чужеземец. А если есть заблуждение, то существует и обман.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Но если существует обман, тогда все необходимо должно быть полно отображений, образов и призраков.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. О софисте мы сказали, что, хотя
d он и скрылся в этой области, сам он, однако, пол-
ностью отрицал существование лжи: мол, о небытии никто не мыслит и не говорит и оно никак не причастно бытию.

Теэтет. Да, так и было.

Чужеземец. Теперь же небытие оказалось причастным бытию, так что он, пожалуй, не станет здесь спорить. Но он легко может сказать, что одни из идей причастны небытию, другие — нет и что речь и мнение как раз относятся к непричастным. Поэтому софист снова может спорить, что вовсе нет искусства, тво-
e рящего отображения и призраки, в области которого,
как мы утверждаем, он пребывает, раз мнение и речь не взаимодействуют с небытием. Заблуждения вовсе не существует, раз не существует такого взаимодействия. Поэтому прежде всего надлежит точно исследовать, что такое речь, мнение и представление, дабы, когда они для нас станут ясными, мы увидели
261 и их взаимодействие с небытием; видя это последнее,
мы сможем доказать, что заблуждение существует, доказавши же это, мы свяжем с ним софиста, если,

конечно, он в нем виновен, или, оставив его на свободе, станем искать его в ином роде.

Теэтет. Вполне справедливо, чужеземец, было вначале сказано о софисте, что род этот неуловим. У него, как кажется, полно прикрытий, и, когда он какое-нибудь из них выставит, то приходится его преодолевать, прежде чем удастся добраться до самого софиста. Едва мы теперь одолели одно прикрытие — что, мол, небытия нет, — как уже другое пущено в ход, и b
теперь надо доказать, что существует заблуждение и в речах и в мнениях, а вслед за этим, быть может, возникнет еще одно, а после еще и другое, и, кажется, никогда им не будет конца.

Чужеземец. Не надо, Теэтет, терять мужества тому, кто может хоть понемножку пробираться вперед. Кто падает духом в таких случаях, что́ будет он делать в других, когда либо ни в чем не преуспеет, либо будет отброшен назад? Такой, по словам пословицы, едва ли когда возьмет город. Теперь, мой дорогой, когда с тем, о чем ты говоришь, покончено, нами должна быть взята самая высокая стена; остальное будет легче и менее значительно.

Теэтет. Ты прекрасно сказал.

Чужеземец. Прежде всего, как уже сказано, возьмем-ка речь и мнение, дабы дать себе ясный отчет: соприкасается ли с ними небытие или и то и другое безусловно истинны и ни одно из них никогда не бывает заблуждением.

Теэтет. Правильно.

Чужеземец. Давай, как мы говорили об идеях d
и буквах, рассмотрим таким же образом и слова, так как примерно таким путем раскрывается то, что мы теперь ищем.

Теэтет. На что же надо обратить внимание в словах?

Чужеземец. А вот на что: все ли они сочетаются друг с другом или ни одно из них? Или некоторые склонны к этому, другие же нет?

Теэтет. Ясно, что одни склонны, а другие нет.

Чужеземец. Быть может, ты думаешь так: те, что, будучи произнесены одно за другим, что-то выражают, между собой сочетаются, те же, последовательность которых ничего не обозначает, не сочетаются.

Теэтет. Как? Что ты сказал?

Чужеземец. То, что, как я думал, ты принял и

в чем со мной согласился. У нас ведь есть двоякий род выражения бытия с помощью голоса.

Т е э т е т. Как?

262 Ч у ж е з е м е ц. Один называется именем, другой — глаголом [42].

Т е э т е т. Расскажи о каждом из них.

Ч у ж е з е м е ц. Обозначение действий мы называем глаголом.

Т е э т е т. Да.

Ч у ж е з е м е ц. Обозначение с помощью голоса, относящееся к тому, что производит действие, мы называем именем.

Т е э т е т. Именно так.

Ч у ж е з е м е ц. Но из одних имен, последовательно произнесенных, никогда не образуется речь, так же и из глаголов, произнесенных без имен.

Т е э т е т. Этого я не понял.

Ч у ж е з е м е ц. Очевидно, недавно согласившись
b со мною, ты имел в виду что-то другое; ведь я хотел только сказать, что эти слова, высказанные в таком порядке, не представляют собою речь.

Т е э т е т. Как?

Ч у ж е з е м е ц. Возьми, например, [глаголы] «идет», «бежит», «спит» и все прочие слова, обозначающие действие: если бы кто-нибудь произнес их по порядку, то этим он вовсе не составил бы речи.

Т е э т е т. Да и как он мог бы составить?

Ч у ж е з е м е ц. Таким же образом, если произносится «лев», «олень», «лошадь» и любые другие слова, обозначающие все, что производит действие,
c то и из их последовательности не возникает речь. Высказанное никак не выражает ни действия, ни его отсутствия, ни сущности существующего, ни сущности несуществующего, пока кто-либо не соединит глаголов с именами. Тогда все налажено, и первое же сочетание [имени с глаголом] становится тотчас же речью — в своем роде первою и самою маленькою из речей.

Т е э т е т. Как ты это понимаешь?

Ч у ж е з е м е ц. Когда кто-либо произносит «человек учится», то не скажешь ли ты, что это — самая маленькая и простая речь?

d Т е э т е т. Да.

Ч у ж е з е м е ц. Ведь в этом случае он сообщает о существующем или происходящем, или происшед-

шем, или будущем и не только произносит наименования, но и достигает чего-то, сплетая глаголы с именами. Поэтому-то мы сказали о нем, что он ведет речь, а не просто называет, и такому сочетанию дали имя речи.

Теэтет. Верно.

Чужеземец. Подобно тому как некоторые вещи совмещаются одна с другой, другие же нет, так же и обозначения с помощью голоса: одни не сочетаются, другие же, взаимно сочетаясь, образуют речь.

Теэтет. Несомненно, так.

Чужеземец. Теперь еще вот какая малость.

Теэтет. Какая же?

Чужеземец. Речь, когда она есть, необходимо должна быть речью о чем-либо: ведь речь ни о чем невозможна.

Теэтет. Так.

Чужеземец. Не должна ли она иметь и какое-то качество?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Обратим-ка теперь внимание на нас самих.

Теэтет. Действительно, это следует сделать.

Чужеземец. Я тебе произнесу речь, соединив предмет с действием через посредство имени и глагола; ты же скажи мне, о чем будет речь.

Теэтет. Так и будет, по мере возможности. 263

Чужеземец. «Теэтет сидит». Эта речь, конечно, не длинная?

Теэтет. Нет, напротив, в меру.

Чужеземец. Твое дело теперь сказать, о ком она и к кому относится.

Теэтет. Очевидно, что обо мне и ко мне.

Чужеземец. А как вот эта?

Теэтет. Какая?

Чужеземец. «Теэтет, с которым я теперь беседую, летит».

Теэтет. И относительно этой речи едва ли кто скажет иначе: она обо мне и касается меня.

Чужеземец. Мы утверждаем, что всякая речь необходимо должна быть какого-то качества.

Теэтет. Да. b

Чужеземец. Какого же качества до́лжно теперь считать каждую из этих двух?

Теэтет. Одну истинной, другую ложной.

Чужеземец. Из них истинная высказывает о тебе существующее, как оно есть.

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Ложная же — нечто другое, чем существующее.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Она говорит поэтому о несуществующем, как о существующем.

Теэтет. Похоже, что так.

Чужеземец. По крайней мере, о существующем, отличном от существующего, которое должно быть высказано о тебе. Ведь мы утверждали, что в отношении к каждому многое существует, а многое и нет.

Теэтет. Именно так.

Чужеземец. Вторая речь, которую я о тебе произнес, прежде всего в силу нашего определения, что такое речь, необходимо должна быть одною из самых коротких.

Теэтет. Мы ведь недавно в этом согласились.

Чужеземец. Затем, речью о чем-либо.

Теэтет. Так.

Чужеземец. Если она не о тебе, то и ни о ком другом.

Теэтет. Как это?

Чужеземец. Ведь, не относясь ни к чему, она и вообще не была бы речью. Мы доказали, что невозможно, чтобы речью была ни к чему не относящаяся речь.

Теэтет. Вполне справедливо.

d Чужеземец. Если, таким образом, о тебе говорится иное как тождественное, несуществующее — как существующее, то совершенно очевидно, что подобное сочетание, возникающее из глаголов и имен, оказывается поистине и на самом деле ложною речью.

Теэтет. Весьма верно.

Чужеземец. Как же теперь? Не ясно ли уже, что мышление, мнение, представление, как истинные, так и ложные, все возникают у нас в душе?

Теэтет. Каким образом?

Чужеземец. Ты это легче увидишь, если сна-
e чала узнаешь, что они такое и чем отличаются друг от друга.

Теэтет. Говори, говори.

Чужеземец. Не есть ли мысль и речь одно и то же [43], за исключением лишь того, что происходя-

щая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой и называется у нас мышлением?

Теэтет. Вполне так.

Чужеземец. Поток же звуков, идущий из души через уста, назван речью.

Теэтет. Правда.

Чужеземец. И мы знаем, что в речах содержится следующее...

Теэтет. Что же?

Чужеземец. Утверждение и отрицание.

Теэтет. Да, знаем.

Чужеземец. Если это происходит в душе мыс- 264
ленно, молчаливо, то есть ли у тебя другое какое-либо название для этого, кроме мнения?

Теэтет. Да каким же образом?

Чужеземец. Что же, когда подобное состояние возникает у кого-либо не само по себе, но благодаря ощущению, можно ли правильно назвать его иначе, нежели представлением?

Теэтет. Нельзя.

Чужеземец. Таким образом, если речь бывает истинной и ложной и среди этого мышление явилось нам как беседа души с самою собой, мнение же — как завершение мышления, а то, что мы выражаем словом
«представляется»,— как смешение ощущения и мнения, b
то необходимо, чтобы и из всего этого как родственного речи кое-что также иногда было ложным.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Замечаешь ли ты теперь, что ложное мнение и речь найдены нами раньше, чем мы предполагали, опасаясь, как бы, исследуя все это, не приняться за дело совершенно невыполнимое?

Теэтет. Замечаю.

Чужеземец. Не будем же падать духом и во всем остальном. Ввиду того что все это теперь стало нам ясным, вспомним о прежних делениях на виды.

Теэтет. О каких?

Чужеземец. Мы различали два вида изобразительного искусства: один — творящий образы, другой — призраки.

Теэтет. Да.

Чужеземец. И мы сказали, что недоумеваем, к какому из них двух отнести софиста.

Теэтет. Так это и было.

Чужеземец. И пока мы так недоумевали, раз-

лился еще больший мрак, как только возникло рассуждение, ставящее все под сомнение,— будто нет ни
d образов, ни отображений, ни призраков и потому никак, никогда и нигде не возникает ничего ложного.

Теэтет. Ты говоришь верно.

Чужеземец. Теперь, когда обнаружилось, что существует ложная речь и ложное мнение, освободилось место для подражаний существующему, а уж из этого возникает искусство обмана.

Теэтет. Пожалуй.

Чужеземец. И действительно, что софист принадлежит к одному из этих двух [искусств], мы уже признали раньше.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Попробуем-ка, снова разделяя на-
e двое находящийся перед нами род, каждый раз держаться в пути правой части, имея в виду то, что относится к софисту, пока мы, пройдя мимо всего общего [между ним и другими видами] и оставив ему его собственную природу, не выставим ее напоказ прежде
265 всего нам самим, а потом и тем, кто от природы близок такому методу исследования.

Теэтет. Правильно.

Чужеземец. Не с того ли мы начали, что различили искусства творческое и приобретающее?

Теэтет. Да.

Чужеземец. И не явился ли нам софист в области охоты, состязания, торговли и некоторых других видов приобретающего искусства?

Теэтет. Конечно, так.

Чужеземец. Теперь же, когда его захватило подражательное искусство, ясно, что сперва надо расчленить творческое искусство надвое. Ведь подражание
b есть какое-то творчество; мы, однако, говорим об отображениях, а не о самих вещах. Не так ли?

Теэтет. Несомненно, так.

Чужеземец. Пусть, следовательно, будут прежде всего две части творческого искусства.

Теэтет. Какие?

Чужеземец. Одна — божественная, другая — человеческая.

Теэтет. Я пока не понял.

Чужеземец. Творческое искусство, говорили мы,— если вспомнить сказанное вначале — есть всякая

способность, которая является причиной возникновения того, чего раньше не было.

Теэтет. Да, мы это помним.

Чужеземец. Станем ли мы утверждать относи- c
тельно всех живых существ и растений, которые произрастают на земле из семян и корней, а также относительно неодушевленных тел, пребывающих в земле в текучем и нетекучем виде,— станем ли мы утверждать, говорю я, что все это, ранее не существовавшее, возникает затем благодаря созидательной деятельности кого-либо иного — не бога[44]? Или же будем говорить, руководствуясь убеждением и словами большинства...

Теэтет. Какими?

Чужеземец. Что все это природа порождает в силу какой-то самопроизвольной причины[45], производящей без участия разума. Или, может быть, мы признаем, что причина эта одарена разумом и божественным знанием, исходящим от бога?

Теэтет. Я, быть может, по молодости часто ме- d
няю одно мнение на другое. Однако теперь, глядя на тебя и понимая, что ты считаешь, что все это произошло от бога, я и сам так думаю.

Чужеземец. Прекрасно, Теэтет! И если бы мы полагали, что в будущем ты окажешься в числе мыслящих иначе, то постарались бы теперь с помощью непреложно убедительной речи заставить тебя с нами согласиться. Но так как я знаю твою природу, знаю, что и без наших слов она сама собою обратится к тому, к чему, как ты утверждаешь, ее ныне влечет, то я оставляю это: ведь мы напрасно потеряли бы время. Лучше я выставлю положение, что то, что приписывают природе, творится божественным искусством, то же, что создается людьми,— человеческим и, согласно этому положению, существует два рода творчества: один — человеческий, другой — божественный.

Теэтет. Верно.

Чужеземец. Расчлени-ка, однако, каждый из них двух снова надвое.

Теэтет. Как?

Чужеземец. Подобно тому как ты все творче- 266
ское искусство делил в ширину, раздели его теперь, напротив, в длину[46].

Теэтет. Пусть будет разделено.

Чужеземец. Таким образом, в целом возникают четыре части: две, относящиеся к нам,— человече-

ские, и две к богам — божественные.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Теперь они снова разделены, уже иначе: одна часть в каждом отделе собственно творческая, обе же остальные могут быть лучше всего названы изобразительными. И в силу этого творческое искусство снова делится на две части.

b Теэтет. Скажи, как теперь образуется каждая из них?

Чужеземец. Мы знаем, что и мы, и другие живые существа, и то, из чего произошло все природное,— огонь, вода и им родственное — суть произведения бога, каждое из которых им создано. Или как?

Теэтет. Так.

Чужеземец. Каждое из них сопровождают отображения, а вовсе не сами вещи, тоже произведенные божественным искусством.

Теэтет. Какие?

Чужеземец. А [образы] во сне и все те [образы], которые днем называются естественными призраками:
c тени, когда с огнем смешивается тьма, затем двойные отображения, когда собственный свет [предмета] и чужой сливаются воедино на блестящих и гладких предметах и порождают отображение, которое производит ощущение, противоречащее прежней привычной видимости.

Теэтет. Следовательно, здесь два произведения божественного творчества: сама вещь и образ, ее сопровождающий.

Чужеземец. Но что же с нашим искусством? Не скажем ли мы, что оно с помощью строительского мастерства воздвигает дом, а с помощью живописи нечто другое, создаваемое подобно человеческому сну для бодрствующих?

d Теэтет. Конечно, так.

Чужеземец. Так же обстоит и с остальным: соответственно двум частям двояки и произведения нашего творчества: с одной стороны, говорим мы, имеется сам предмет, а с другой — его изображение.

Теэтет. Теперь я понял значительно лучше и допускаю два вида творческого искусства, расчлененных в свою очередь надвое: согласно одному делению, это человеческое и божественное искусства, согласно же другому, произведения каждого из них состоят, с одной стороны, из самих предметов, а с другой — из некоторых подобий последних.

Чужеземец. Вспомним-ка теперь, что один [вид] изобразительного искусства должен быть творящим образы, а другой — призраки, если ложь действительно есть ложь и представляет собой нечто принадлежащее по своей природе к существующему.

Теэтет. Да, так было.

Чужеземец. Не явилась ли она именно таковой? И в силу этого не будем ли мы, отбросив сомнения, считать ее теперь двух видов?

Теэтет. Да, будем.

Чужеземец. Разделим-ка искусство, творящее призраки, снова надвое. 267

Теэтет. Как?

Чужеземец. Одно — это то, которое выполняется посредством орудий, в другом тот, кто творит призраки, сам делает себя орудием этого.

Теэтет. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Я подразумеваю, когда кто-либо своим телом старается явить сходство с твоим обликом или своим голосом — сходство с твоим, то этот [вид] призрачного искусства обычно называется подражанием.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Называя этот [вид] подражающим, выделим его. Все остальное оставим без внимания, так как мы устали, и предоставим другому свести это во- b
едино и дать этому какое-то подобающее название.

Теэтет. Пусть одно будет выделено, а то передано другому.

Чужеземец. Однако, Теэтет, и первое надо считать двояким. Реши, почему?

Теэтет. Говори ты.

Чужеземец. Из лиц подражающих одни делают это, зная, чему они подражают, другие же — не зная. А какое различие признаем мы более важным, чем различие между знанием и незнанием?

Теэтет. Никакое.

Чужеземец. Подражание, недавно указанное, было, таким образом, подражанием знающих. Ведь только тот, кто знает твой облик и тебя, мог бы подражать всему этому.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. А что же с обликом справедливости и вообще всей в целом добродетели? Не примутся ли многие, не зная ее, но имея о ней какое-то мнение,

усердно стараться, чтобы проявилось то, что они принимают за живущую в них добродетель, и не станут ли, насколько возможно, на деле и на словах ей подражать?

Теэтет. И очень даже многие.

Чужеземец. Но не потерпят ли они все неудачу в этом стремлении казаться справедливыми, не будучи вовсе такими? Или как раз напротив?

Теэтет. Как раз напротив.

Чужеземец. Такого подражателя — незнающе-
d го, — думаю я, надо считать отличным от того — от знающего.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Откуда же, однако, возьмет кто-либо подобающее название для каждого из них? Ведь очевидно, что это трудно и разделение родов на виды в старину представлялось праздным и неразумным, устаревшим занятием, так что никто никогда и не брался делить. Поэтому и нужда в именах была не очень настоятельной. При всем том, если выразиться более смело, мы во имя различия подражание, соеди-
e ненное с мнением, назовем основанным на мнении, подражание же, соединенное со знанием, — научным.

Теэтет. Пусть будет так.

Чужеземец. Теперь надо воспользоваться одним из этих названий. Ведь софист принадлежит не к знающим, а к подражающим.

Теэтет. Да, конечно.

Чужеземец. Рассмотрим-ка подражателя, основывающегося на мнении, как рассматривают изделие из железа, прочно ли оно или содержит в себе какую-то трещину.

Теэтет. Рассмотрим.

Чужеземец. А ведь у него она есть, и очень
268 даже большая. Один из подражателей простоват и думает, будто знает то, что мнит, а облик другого из-за его многословия возбуждает подозрение и опасение, что он не знает того, относительно чего принимает перед другими вид знатока.

Теэтет. Конечно, есть подражатели обоих родов, о которых ты упомянул.

Чужеземец. Поэтому, не сочтем ли мы одного простодушным, а другого — лицемерным подражателем?

Теэтет. Это подходит.

Чужеземец. Сочтем ли мы род этого последнего единым или двояким?

Теэтет. Смотри ты сам.

Чужеземец. Смотрю, и мне представляются ка- b
ких-то два рода: один, я вижу, способен лицемерить всенародно, в длинных речах, произносимых перед толпою, другой же в частной беседе с помощью коротких высказываний заставляет собеседника противоречить самому себе.

Теэтет. Ты совершенно прав.

Чужеземец. Кем же сочтем мы словообильного? Мужем ли государственным или народным витией?

Теэтет. Народным витией.

Чужеземец. Как же мы назовем другого? Мудрецом или софистом?

Теэтет. Мудрецом его невозможно назвать: ведь мы признали его незнающим. Будучи подражате- c
лем мудреца (σοφοῦ), он, конечно, получит производное от него имя, и я почти уже понял, что он действительно должен называться во всех отношениях подлинным софистом (σοφιστήν).

Итог: определение софиста

Чужеземец. Не свяжем ли мы, однако, как и раньше, его имя воедино, сплетая нить в обратном порядке — от конца к началу.

Теэтет. Конечно, сделаем так.

Чужеземец. Этим именем обозначается основанное на мнении лицемерное подражание искусству, запутывающему другого в противоречиях, подражание, принадлежащее к части изобразительного искусства, d
творящей призраки и с помощью речей выделяющей в творчестве не божественную, а человеческую часть фокусничества: кто сочтет истинного софиста происходящим из этой плоти и крови, тот, кажется, выразится вполне справедливо [47].

Теэтет. Сущая правда.

ПАРМЕНИД

Кефал (рассказывает)

126 Кефал. Когда мы прибыли в Афины из нашего родного города Клазомены [1], мы встретились на площади с Адимантом и Главконом. Адимант, взяв меня за руку, сказал:

— Здравствуй, Кефал! Если тебе здесь что-нибудь нужно, скажи, и мы сделаем, что в наших силах.

— Затем-то я и прибыл,— ответил я,— чтобы обратиться к вам с просьбой.

— Скажи же, что тебе нужно,— сказал он.

Тогда я спросил:

b — Как было имя вашего единоутробного брата? Сам я не помню: он был еще ребенком, когда я прежде приезжал сюда из Клазомен. С той поры, однако, прошло много времени. Отца его звали, кажется, Пириламлом.

— Совершенно верно.

— А его самого?

— Антифонтом. Но к чему, собственно, ты об этом спрашиваешь?

— Вот эти мои сограждане,— объяснил я,— большие почитатели мудрости; они слышали, что этот вот самый Антифонт часто встречался с приятелем Зенона, неким Пифодором, и знает на память ту беседу, которую вели однажды Сократ, Зенон и Парменид, так как часто слышал от Пифодора ее пересказ.

— Ты говоришь совершенно верно,— сказал Адимант.

— Вот ее-то,— попросил я,— мы и хотели бы прослушать.

— Это не трудно устроить,— ответил Адимант,— потому что Антифонт в юности основательно ее усвоил, хотя теперь-то он, по примеру своего деда и тезки, занимается главным образом лошадьми. Но, если надо, пойдемте к нему: он только что ушел отсюда домой, а живет близко, в Мелите [2].

После этого разговора мы пошли к Антифонту и за- 127
стали его дома; он отдавал кузнецу в починку уздеч-
ку. Когда он того отпустил, братья сообщили ему
о цели нашего прихода; он узнал меня, помня по
моему прежнему приезду сюда, и приветствовал.
А когда мы стали просить его пересказать ту беседу,
он сначала отказывался, говоря, что дело это трудное,
но потом стал рассказывать.

Итак, Антифонт сказал, что, по словам Пифодора,
однажды приехали на Великие Панафинеи[3] Зенон и b
Парменид. Парменид был уже очень стар, совершенно
сед, но красив и представителен; лет ему было при-
мерно за шестьдесят пять. Зенону же тогда было око-
ло сорока, он был высокого роста и приятной наруж-
ности; поговаривали, что он был любимцем Пармени-
да. Они остановились у Пифодора, за городской сте- c
ной, в Керамике[4]. Сюда-то и пришли Сократ и с ним
многие другие, желая послушать сочинения Зенона,
ибо они тогда впервые были привезены им и Пармени-
дом. Сократ был в то время очень молод. Читал им
сам Зенон, Парменид же как раз отлучился; остава-
лось дочитать уже совсем немного, когда вошел сам
Пифодор и с ним Парменид и Аристотель, бывший d
впоследствии одним из Тридцати, и вошедшие успели
еще услышать кое-что из сочинения, но очень немногое;
впрочем, сам Пифодор еще прежде слушал Зенона.

Прослушав все, Сократ попросил прочесть снова
первое положение первого рассуждения и после прочте-
ния его сказал:

Основной элейский тезис

— Как это ты говоришь, Зенон?
Если существует многое, то оно e
должно быть подобным и неподоб-
ным, а это, очевидно, невозможно, потому что и непо-
добное не может быть подобным, и подобное — неподоб-
ным. Не так ли ты говоришь?

— Так,— ответил Зенон.

— Значит, если невозможно неподобному быть подобным и подобному — неподобным, то невозможно и существование многого, ибо если бы многое существовало, то оно испытывало бы нечто невозможное? Это хочешь ты сказать своими рассуждениями? Хочешь утверждать вопреки общему мнению, что многое не существует? И каждое из своих рассуждений ты считаешь доказательством этого, так что сколько ты написал рассуждений, столько, по-твоему, представляешь

128 и доказательств того, что многое не существует? Так ли
ты говоришь, или я тебя неправильно понимаю?
— Нет,— сказал Зенон,— ты хорошо схватил смысл
сочинения в целом.
— Я замечаю, Парменид,— сказал Сократ,— что
наш Зенон хочет быть близок тебе во всем, даже в со-
чинениях. В самом деле, он написал примерно то же,
что и ты, но с помощью переделок старается ввести
нас в заблуждение, будто он говорит что-то другое:
ты в своей поэме утверждаешь, что все есть единое, и
b представляешь прекрасные доказательства этого; он же
отрицает существование многого и тоже приводит много-
численные и веские доказательства [5]. Но то, что вы
говорите, оказывается выше разумения нас остальных:
действительно, один из вас утверждает существование
единого, другой отрицает существование многого, но
каждый рассуждает так, что кажется, будто он сказал
совсем не то, что другой, между тем как оба вы говори-
те почти что одно и то же.
— Да, Сократ,— сказал Зенон,— но только ты не
c вполне постиг истинный смысл сочинения. Хотя ты,
подобно лаконским щенкам [6], отлично выискиваешь и
выслеживаешь то, что содержится в сказанном, но
прежде всего от тебя ускользает, что мое сочинение
вовсе не притязает на то, о чем ты говоришь, и вовсе
не пытается скрыть от людей некий великий замы-
сел. Ты говоришь об обстоятельстве побочном.
В действительности это сочинение поддерживает рас-
суждение Парменида против тех, кто пытается вы-
d смеять его, утверждая, что если существует единое,
то из этого утверждения следует множество смешных
и противоречащих ему выводов. Итак, мое сочинение
направлено против допускающих многое, возвращает
им с избытком их нападки и старается показать, что
при обстоятельном рассмотрении их положение «су-
ществует многое» влечет за собой еще более смешные
последствия, чем признание существования единого.
Под влиянием такой страсти к спорам я в молодости
и написал это сочинение, но, когда оно было написано,
кто-то его у меня украл, так что мне не пришлось
e решать вопрос, следует ли его выпускать в свет или
нет. Таким образом, от тебя ускользнуло, Сократ, что
сочинение это подсказано юношеской любовью к спо-
рам, а вовсе не честолюбием пожилого человека. Впро-
чем, как я уже сказал, твои соображения недурны.

Критика дуализма вещи и идеи

— Принимаю твою поправку,— сказал Сократ,— и полагаю, что дело обстоит так, как ты говоришь. Но скажи мне вот что: не признаешь ли ты, что существует сама по себе некая идея подобия и другая, 129
противоположная ей,— идея неподобия [7]? Что к этим двум идеям приобщаемся и я, и ты, и все прочее, что мы называем многим? Далее, что приобщающееся к подобию становится подобным по причине и согласно мере своего приобщения, приобщающееся же к неподобию — таким же образом неподобным и приобщающееся к тому и другому — тем и другим вместе? И если все вещи приобщаются к обеим противоположным [идеям] и через причастность обеим оказываются подобными и неподобными между собой, то что же b
в этом удивительного? Было бы странно, думается мне, если бы кто-нибудь показал, что подобное само по себе становится неподобным или неподобное [само по себе] — подобным; но если мне указывают, что причастное тому и другому совмещает признаки обоих, то мне, Зенон, это вовсе не кажется нелепым, равно как если бы кто-нибудь обнаружил, что все есть единое вследствие причастности единому и оно же, с другой стороны, есть многое вследствие причастности ко множественному. Пусть-ка кто докажет, что единое, взятое само по себе, есть многое и, с другой стороны, что многое [само по себе] есть единое, вот тогда я выкажу изумление. И по отношению ко всему другому дело обстоит так же: если бы было показано, что роды и виды испытывают сами в себе эти противоположные состояния, то это было бы достойно удивления. Но что удивительного, если кто будет доказывать, что я — единый и многий, и, желая показать множественность, скажет, что во мне различны правая и левая, передняя и задняя, а также верхняя и нижняя части,— ведь ко множественному, как мне кажется, я причастен,— желая же показать, что я един, скажет, что, будучи d
причастен к единому, я как человек — один среди нас семерых: таким образом раскрывается истинность того и другого. Итак, если кто примется показывать тождество единого и многого в таких предметах, как камни, бревна и т. п., то мы скажем, что он приводит нам примеры многого и единого, но не доказывает ни того, что единое множественно, ни того, что многое едино, и в его словах нет ничего удивительного, но

есть лишь то, с чем все мы могли бы согласиться. Если же кто-то сделает то, о чем я только что говорил, то есть сначала установит раздельность и обособленность идей самих по себе, таких, как подобие и неподо-
e бие, множественность и единичность, покой и движение, и других в этом роде, а затем докажет, что они могут смешиваться между собой и разобщаться, вот тогда, Зенон, я буду приятно изумлен. Твои рассуждения я нахожу смело разработанными, однако, как я уже сказал, гораздо более я изумился бы в том случае, если бы кто мог показать, что то же самое затруднение всевоз-
130 можными способами пронизывает самые идеи, и, как вы проследили его в видимых вещах, так же точно обнаружить его в вещах, постигаемых с помощью рассуждения.

Во время этой речи Пифодор думал, что Парменид и Зенон будут досадовать из-за каждого замечания Сократа, однако они внимательно слушали его и часто с улыбкой переглядывались между собой, выказывая этим свое восхищение; когда же Сократ кончил, Парменид сказал:

b — Как восхищает, Сократ, твой пыл в рассуждениях! Но скажи мне: сам-то ты придерживаешься сделанного тобой различения, то есть признаешь, что какие-то идеи сами по себе, с одной стороны, и то, что им причастно, с другой, существуют раздельно? Представляется ли тебе, например, подобие само по себе чем-то отдельным от того подобия, которое присуще нам, и касается ли это также единого, многого и всего, что ты теперь слышал от Зенона?

— Да,— ответил Сократ.

— И таких идей,— продолжал Парменид,— как, например, идеи справедливого самого по себе, прекрасного, доброго и всего подобного?

— Да,— ответил он.

— Что же, идея человека тоже существует отдельно от нас и всех нам подобных — идея человека сама по себе, а также идея огня, воды?

Сократ на это ответил:

— Относительно таких вещей, Парменид, я часто бываю в недоумении, следует ли о них высказаться так же, как о перечисленных выше, или иначе.

— А относительно таких вещей, Сократ, которые могли бы показаться даже смешными, как, например, волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая

внимания дрянь, ты тоже недоумеваешь, следует или нет для каждого из них признать отдельно существующую идею, отличную от того, к чему прикасаются d
наши руки?

— Вовсе нет,— ответил Сократ,— я полагаю, что такие вещи только таковы, какими мы их видим. Предположить для них существование какой-то идеи было бы слишком странно. Правда, меня иногда беспокоила мысль, уж нет ли чего-либо в этом роде для всех вещей, но всякий раз, как я к этому подхожу, я поспешно обращаюсь в бегство, опасаясь потонуть в бездонной пучине пустословия. И вот, дойдя до этого места, я снова обращаюсь к вещам, о которых мы сейчас сказали, что они имеют идеи, и занимаюсь тщательным их рассмотрением.

— Ты еще молод, Сократ,— сказал Парменид,— и философия еще не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со временем, когда ни одна из таких вещей не будет казаться тебе ничтожной; теперь же ты, по молодости, еще слишком считаешься с мнением людей. Но как бы то ни было, скажи вот что: судя по твоим словам, ты полагаешь, что существуют определенные идеи, названия которых получают приобщающиеся к ним другие вещи; например, 131
приобщающиеся к подобию становятся подобными, к великости — большими, к красоте — красивыми, к справедливости — справедливыми?

— Именно так,— ответил Сократ.

— Но каждая приобщающаяся [к идее] вещь приобщается к целой идее или к ее части? Или возможен какой-либо иной вид приобщения, помимо этих?

— Как так? — сказал Сократ.

— По-твоему, вся идея целиком — хоть она и едина — находится в каждой из многих вещей или дело обстоит как-то иначе?

— А что же препятствует ей, Парменид, там находиться? — сказал Сократ.

— Ведь оставаясь единою и тождественною, она b
в то же время будет вся целиком содержаться во множестве отдельных вещей и таким образом окажется отделенной от самой себя [8].

— Ничуть,— ответил Сократ,— ведь вот, например, один и тот же день [9] бывает одновременно во многих местах и при этом нисколько не отделяется от самого себя, так и каждая идея, оставаясь единою и

тождественною, может в то же время пребывать во всем.

— Славно, Сократ,— сказал Парменид,— помещаешь ты единое и тождественное одновременно во многих местах, все равно как если бы, покрыв многих людей одною парусиною, ты стал утверждать, что единое все целиком находится над многими. Или смысл
c твоих слов не таков?

— Пожалуй, таков,— сказал Сократ.

— Так вся ли парусина будет над каждым или над одним — одна, над другим — другая ее часть?

— Только часть.

— Следовательно, сами идеи, Сократ, делимы,— сказал Парменид,— и причастное им будет причастно их части и в каждой вещи будет находиться уже не вся идея, а часть ее.

— По-видимому, так.

— Что же, Сократ, решишься ты утверждать, что единая идея действительно делится у нас на части и при этом все же остается единой?

— Никоим образом,— ответил Сократ.

— Смотри-ка,— сказал Парменид,— не получится ли нелепость, если ты разделишь на части самое вели-
d кость и каждая из многих больших вещей будет большой благодаря части великости, меньшей, чем сама великость?

— Конечно, получится нелепость,— ответил Сократ.

— Далее, если каждая вещь примет малую часть равенства, сделает ли ее эта часть, меньшая самого́ равного, равным чему-нибудь?

— Это невозможно.

— Но, положим, кто-нибудь из нас будет иметь часть малого: малое будет больше этой своей части; таким образом, само малое будет больше, а то, к чему
e прибавится отнятая от малого часть, станет меньше, а не больше прежнего.

— Но этого никак не может быть,— сказал Сократ.

— Так каким же образом, Сократ,— сказал Парменид,— будут у тебя приобщаться к идеям вещи, коль скоро они не могут приобщаться ни к частям [идей], ни к целым [идеям]?

— Клянусь Зевсом,— сказал Сократ,— определить это мне представляется делом совсем не легким.

— Ну, а какого ты мнения о том, что я сейчас скажу?

— О чем же?

Я думаю, что ты считаешь каждую идею единою по следующей причине: когда много каких-нибудь вещей кажутся тебе большими, то, окидывая взглядом их все, ты, пожалуй, видишь некую единую и тождественную идею и на этом основании само великое считаешь единым.

Ты прав,— сказал Сократ.

— А что, если ты таким же образом окинешь духовным взором как само великое, так и другие великие вещи, не обнаружится ли еще некое единое великое, благодаря которому все это должно представляться великим?

– По-видимому.

— Итак, откроется еще одна идея великости, возникающая рядом с самим великим и тем, что причастно ему; а надо всем этим опять другая, благодаря которой все это будет великим. И таким образом, каждая идея уже не будет у тебя единою, но окажется бесчисленным множеством.

— Но, Парменид,— возразил Сократ,— не есть ли каждая из этих идей — мысль, и не надлежит ли ей возникать не в другом каком-либо месте, а только в душе? В таком случае каждая из них была бы единою и уж не подвергалась бы тому, о чем сейчас говорилось.

Что же,— спросил Парменид, каждая мысль едина и не есть мысль о чем-либо?

– Но это невозможно,— сказал Сократ.

— Значит, мысль является мыслью о чем-нибудь?

— Да.

— Существующем или несуществующем?

— Существующем.

— Не мыслит ли эта мысль то единство, которое, обнимая все [определенного рода] вещи, представляет собою некую единую их идею?

— Именно так.

— Так не будет ли идеей то, что мыслится как единое, коль скоро оно остается одним и тем же для всех вещей?

— И это представляется необходимым.

— А если,— сказал Парменид,— все другие вещи, как ты утверждаешь, причастны идеям, то не должен ли ты думать, что либо каждая вещь состоит из мыслей и

мыслит всё, либо, хоть она и есть мысль, она лишена мышления?

— Но это,— сказал Сократ,— лишено смысла. Мне
d кажется, Парменид, что дело скорее всего обстоит так: идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им.

— Итак,— сказал Парменид,— если что-либо подобно идее, то может ли эта идея не быть сходной с тем, что ей уподобилось, настолько, насколько последнее ей уподобилось? Или есть какая-либо возможность, чтобы подобное не было подобно подобному?

— Нет, это невозможно.

— А нет ли безусловной необходимости в том, чтобы
e подобное и то, чему оно подобно, были причастны одному и тому же?

— Да, это необходимо.

— Но то, через причастность чему подобное становится подобным, не будет ли само идеею?

— Непременно.

— Следовательно, ничто не может быть подобно идее и идея не может быть подобна ничему другому, иначе рядом с этой идеей всегда будет являться другая, а
133 если эта последняя подобна чему-либо, то — опять новая, и никогда не прекратится постоянное возникновение новых идей, если идея будет подобна причастному ей [10].

— Ты совершенно прав.

— Значит, вещи приобщаются к идеям не посредством подобия: надо искать какой-то другой способ их приобщения.

— Выходит, так.

— Ты видишь теперь, Сократ,— сказал Парменид,— какое большое затруднение возникает при допущении существования идей самих по себе.

— И даже очень.

— Но будь уверен,— продолжал Парменид,— что ты
b еще, так сказать, не почувствовал всей громадности затруднения, если для каждой вещи ты всякий раз допускаешь единую обособленную от нее идею.

— Почему так? — спросил Сократ.

— По многим самым различным причинам, и главным образом по следующей: если бы кто стал утверждать, что идеи, будучи такими, какими они, по-нашему, должны быть, вовсе не доступны познанию, то невоз-

можно было бы доказать, что высказывающий это мнение заблуждается, разве что тот, кто стал бы ему возражать, оказался бы многоопытным, даровитым и во время спора имел бы охоту следить за множеством отдаленнейших доказательств. В противном случае переубедить настаивающего на том, что идеи непознаваемы, не было бы возможности.

— Почему так, Парменид? — спросил Сократ.

— А потому, Сократ, что и ты, и всякий другой, кто допускает самостоятельное существование некоей сущности каждой вещи, должен, я думаю, прежде всего согласиться, что ни одной такой сущности в нас нет.

— Да, потому что как же она могла бы тогда существовать самостоятельно? — заметил Сократ.

— Ты правильно говоришь,— сказал Парменид.— Ибо все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас [их] по- d
добиям (или как бы это кто ни определял), только благодаря причастности которым мы называемся теми или иными именами. В свою очередь эти находящиеся в нас [подобия], одноименные [с идеями], тоже существуют лишь в отношении друг к другу, а не в отношении к идеям: все эти подобия образуют свою особую область и в число одноименных им идей не входят.

— Как ты говоришь? — спросил Сократ.

— Если, например,— ответил Парменид,— кто-либо из нас есть чей-либо господин или раб, то он, конечно, не раб господина самого по себе, господина как такового, а также и господин не есть господин раба самого по себе, раба как такового, но отношение того и другого есть отношение человека к человеку. Господство же само по себе есть то, что оно есть, по отношению к рабству самому по себе, и точно так же рабство само по себе есть рабство по отношению к господству самому по себе. И то, что есть в нас, не имеет никакого отношения к идеям, равно как и они — к нам. Повторяю, идеи существуют сами по себе и лишь к самим себе относятся, и точно 134
так же то, что находится в нас, относится только к самому себе. Понятно ли тебе, что я говорю?

— Вполне понятно,— ответил Сократ.

— А потому,— продолжал Парменид,— и знание само по себе как таковое не должно ли быть знанием истины как таковой, истины самой по себе [11] ?

— Конечно.

— Далее, каждое знание как таковое должно быть знанием каждой вещи как таковой, не правда ли?

— Да.

— А наше знание не будет ли знанием нашей исти
b ны? И каждое наше знание не будет ли относиться к одной из наших вещей?

— Непременно.

— Но идей самих по себе, как и ты признаешь, мы не имеем, и их у нас быть не может.

— Конечно, нет.

— Между тем, каждый существующий сам по себе род познается, надо полагать, самой идеей знания?

— Да.

— Которой мы не обладаем?

— Да, не обладаем.

— Следовательно, нами не познается ни одна из идей, потому что мы не причастны знанию самому по себе.

— По-видимому, так.

— А потому для нас непознаваемы ни прекрасное само по себе, как таковое, ни доброе, ни все то, что мы допускаем в качестве самостоятельно существующих идей.

— Кажется, так.

— Но обрати внимание на еще более удивительное обстоятельство.

— Какое же?

— Признаешь ты или нет: если существует какой-то род знания сам по себе, то он гораздо совершеннее нашего знания? И не так ли обстоит дело с красотою и всем прочим?

— Да.

— Итак, если что-либо причастно знанию самому по себе, то, не правда ли, ты признаешь, что никто в большей степени, чем бог, не обладает этим совершеннейшим знанием?

— Непременно признаю.

— С другой стороны, обладая знанием самим по себе,
d будет ли бог в состоянии знать то, что есть в нас?

— Почему же нет?

А потому, Сократ,— сказал Парменид,— что, как мы согласились, сила тех идей не распространяется на то, что у нас, и, с другой стороны, сила того, что у нас, не распространяется на идеи, но то и другое довлеет самому себе.

— Да, мы согласились относительно этого.

— Итак, если у бога есть упомянутое совершеннейшее господство и совершеннейшее знание, то господство богов никогда не будет распространяться на нас и их e знание никогда не познает ни нас, ни вообще ничего относящегося к нашему миру: как мы нашей властью не властвуем над богами и нашим знанием ничего божественного не познаем, так на том же самом основании и они, хоть и боги, над нами не господа и дел человеческих не знают.

— Но если отказать богу в знании, то не покажется ли такое утверждение слишком странным? — заметил Сократ.

А Парменид возразил:

— Однако, Сократ, к этому и, кроме того, еще ко 135 многому другому неизбежно приводит [учение об] идеях, если эти идеи вещей действительно существуют и если мы будем определять каждую идею как нечто самостоятельное. Слушатель будет недоумевать и спорить, доказывая, что этих идей либо вовсе нет, либо если уж они существуют, то должны быть безусловно непознаваемыми для человеческой природы. Такие возражения кажутся основательными, а высказывающего их, как мы недавно сказали, переубедить необычайно трудно. И надо быть исключительно даровитым, чтобы понять, что существует некий род каждой вещи и сущность сама по себе, а еще более удивительный дар нужен для того, что- b бы доискаться до всего этого, обстоятельно разобраться во всем и разъяснить другому!

— Согласен с тобой, Парменид, — сказал Сократ, — мне по душе то, что ты говоришь.

Парменид же ответил:

— Но с другой стороны, Сократ, если кто, приняв во внимание все только что изложенное и тому подобное, откажется допустить, что существуют идеи вещей, и не станет определять идеи каждой вещи в отдельности, то, не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения. Впрочем, эту опасность, как мне кажется, ты ясно почувствовал.

— Ты прав, — ответил Сократ.

— Что же ты будешь делать с философией? Куда обратишься, не зная таких вещей?

— Пока я совершенно себе этого не представляю.

— Это объясняется тем, Сократ, — сказал Парме-

нид,— что ты преждевременно, не поупражнявшись как следует, берешься определять, что такое прекрасное, справедливое, благое и любая другая идея. Я это заметил
d и третьего дня, слушая здесь твой разговор вот с ним, с Аристотелем. Твое рвение к рассуждениям, будь уверен, прекрасно и божественно, но, пока ты еще молод, постарайся поупражняться побольше в том, что большинство считает и называет пустословием; в противном случае истина будет от тебя ускользать.

Переход к диалектике единого и иного

— Каким же способом следует упражняться, Парменид? — спросил Сократ.

— Об этом ты слышал от Зенона,— ответил Парменид.— Впрочем, даже ему, к моему
e восхищению, ты нашелся сказать, что отвергаешь блуждание мысли вокруг да около видимых вещей, а предлагаешь рассматривать то, что можно постичь исключительно разумом и признать за идеи.

— В самом деле,— ответил Сократ,— я нахожу, что таким путем совсем не трудно показать, что все вещи и подобны и неподобны и так далее.

— И правильно,— сказал Парменид,— но если желаешь поупражняться получше, то следует, кроме того, делать вот что: не только предполагая что-нибудь существующим, если оно существует, рассматривать вы-
136 воды из этого предположения, но также предполагая то же самое несуществующим.

— Что ты имеешь в виду? — спросил Сократ.

— Если ты желаешь поупражняться, то возьми хотя бы предположение, высказанное Зеноном: допусти, что существует многое, и посмотри, что должно из этого вытекать как для многого самого по себе в отношении к самому себе и к единому, так и для единого в отношении к самому себе и ко многому [12]. С другой стороны, если многого не существует, то опять надо смотреть, что́ последует отсюда для единого и для многого в отноше-
b нии их к себе самим и друг к другу. И далее, если предположить, что подобие существует или что его не существует, то опять-таки, какие будут выводы при каждом из этих двух предположений как для того, что было положено в основу, так и для другого, в их отношении к себе самим и друг к другу. Тот же способ рассуждения следует применять к неподобному, к движению и покою, к возникновению и гибели и, наконец, к самому бытию и небытию; одним словом, что только ни пред-

положишь ты существующим или несуществующим, или испытывающим какое-либо иное состояние, всякий раз дóлжно рассматривать следствия как по отношению к этому предположению, так и по отношению к c
прочим, взятым поодиночке, и точно так же, когда они в большем числе или в совокупности. С другой стороны, это прочее тебе тоже следует всегда рассматривать в отношении как к нему самому, так и к другому, на чем бы ты ни остановил свой выбор и как бы ты ни предположил то, что предположил существующим или несуществующим, если ты хочешь, поупражнявшись надлежащим образом в этих вещах, основательно прозреть истину.

— Трудный рисуешь ты путь, Парменид, и я не совсем его понимаю. Не проделать ли тебе его самому на каком-либо примере, чтобы мне лучше понять?

— Тяжкое бремя возлагаешь ты, Сократ, на старика, d
— ответил Парменид.

— В таком случае, — сказал Сократ, — почему бы тебе, Зенон, не проделать этой работы для нас?

Но Зенон засмеялся и сказал:

— Будем, Сократ, просить самого Парменида: не так-то просто то, о чем он говорит. Разве ты не видишь, какую задачу задаешь? Если бы нас здесь было побольше, то не нужно бы и просить, потому что не след говорить об этом при многих, да еще человеку в преклонном возрасте: ведь большинство не понимает, что без всестороннего и обстоятельного разыскания и даже заблуждения невозможно уразуметь истину. Итак, Парменид, я присоединяюсь к просьбе Сократа, чтобы и самому между тем тебя послушать.

По словам Антифонта, Пифодор рассказывал, что и он сам, и Аристотель, и все прочие после этих слов Зенона стали просить Парменида не отказываться и пояснить на примере то, что он сейчас высказал.

Тогда Парменид сказал:

— Приходится согласиться, хотя я и чувствую себя в
положении Ивикова коня[13]: постаревший боец должен 137
состязаться в беге колесниц, и он дрожит, зная по опыту, что его ждет, а поэт, сравнивая себя с ним, говорит, что и сам он на старости лет вынужден против воли выступить на поприще любви. Памятуя об этом, я с великим страхом подумываю, как мне в такие годы переплыть эту ширь и глубь рассуждений. А впрочем, попробую: надо вам угодить, тем более что, как говорит Зенон, мы все здесь
свои. Итак, с чего же нам начать и что первым долгом b

предположить? Угодно вам — раз уж решено играть в замысловатую игру,— я начну с себя и с моего положения о едином самом по себе и рассмотрю, какие должны быть следствия, если предположить, что единое существует, а затем — что его не существует?

— Конечно,— сказал Зенон.

— А кто,— продолжал Парменид,— будет мне отвечать? Не самый ли младший? Он был бы менее притязателен и отвечал бы именно то, что думает, а вместе с тем его ответы были бы для меня передышкой.

— Я к твоим услугам, Парменид,— сказал Аристотель,— ведь, говоря о самом младшем, ты имеешь в виду меня. Итак, спрашивай, я буду отвечать.

Абсолютное и относительное полагание единого с выводами для единого

— Ну, что ж,— сказал Парменид,— если есть единое, то может ли это единое быть многим?

Аристотель[14]. Да как же это возможно?

Парменид. Значит, у него не должно быть частей и само оно не должно быть целым.

Аристотель. Почему так?

Парменид. Часть, полагаю я, есть часть целого.

Аристотель. Да.

Парменид. А что такое целое? Не будет ли целым то, в чем нет ни одной недостающей части?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Значит, в обоих случаях единое состояло бы из частей — и как целое, и как имеющее части.

Аристотель. Непременно.

d Парменид. И значит, в обоих случаях единое было бы многим, а не единым[15].

Аристотель. Правда.

Парменид. Должно же оно быть не многим, а единым.

Аристотель. Должно.

Парменид. Следовательно, если единое будет единым, оно не будет целым и не будет иметь частей.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. А потому, не имея вовсе частей, оно не может иметь ни начала, ни конца, ни середины, ибо все это были бы уже его части.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Но ведь конец и начало образуют предел каждой вещи.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Значит, единое беспредельно, если оно не имеет ни начала, ни конца[16].

Аристотель. Беспредельно.

Парменид. А также лишено очертаний: оно не может быть причастным ни круглому, ни прямому.

Аристотель. Как так?

Парменид. Круглое ведь есть то, края чего повсюду одинаково отстоят от центра.

Аристотель. Да.

Парменид. А прямое — то, центр чего не дает видеть оба края.

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, единое имело бы части и было бы многим, если бы было причастно прямолинейной или круглой фигуре.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Следовательно, оно — не прямое и не
шарообразное, если не имеет частей. 138

Аристотель. Правильно.

Парменид. А будучи таким, оно не может быть нигде, ибо оно не может находиться ни в другом, ни в себе самом.

Аристотель. Почему так?

Парменид. Находясь в другом, оно, надо полагать, кругóм охватывалось бы тем, в чем находилось бы, и во многих местах касалось бы его многими своими частями; но так как единое не имеет частей и не причастно круглому, то невозможно, чтобы оно во многих местах касалось чего-либо по кругу.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Находясь же в себе самом, оно будет окружать не что иное, как само себя, если только оно
действительно будет находиться в себе самом: ведь не- b
возможно, чтобы нечто находилось в чем-либо и не было им окружено.

Аристотель. Конечно, невозможно.

Парменид. Следовательно, окруженное и то, что его окружает, были бы каждое чем-то особым — ведь одно и то же целое не может одновременно испытывать и вызывать оба состояния, и, таким образом, единое было бы уже не одним, а двумя.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, единое не находится нигде: ни в себе самом, ни в другом.

Аристотель. Не находится.

Парменид. Сообрази же, может ли оно, будучи таким, покоиться или двигаться.

Аристотель. А почему же нет?

Парменид. Потому что, двигаясь, оно перемеща-
c лось бы или изменялось: это ведь единственные виды движения.

Аристотель. Да.

Парменид. Но, изменяясь, единое уже не может быть единым.

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, оно не движется путем изменения.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. А не движется ли оно путем перемещения?

Аристотель. Может быть.

Парменид. Но если бы единое перемещалось, то оно либо вращалось бы вокруг себя, оставаясь на месте, либо меняло бы одно место на другое.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Итак, необходимо, чтобы при круговращении оно имело центр, а также и другие части, кото-
d рые вращались бы вокруг него. Но возможно ли, чтобы перемещалось вокруг центра то, чему не свойственны ни центр, ни части?

Аристотель. Нет, совершенно невозможно.

Парменид. Но может быть, [единое], меняя место и появляясь то здесь, то там, таким образом движется?

Аристотель. Да, если оно действительно движется.

Парменид. А не оказалось ли, что ему невозможно в чем-либо находиться?

Аристотель. Да.

Парменид. И следовательно, в чем-то появляться еще менее возможно?

Аристотель. Не понимаю, почему.

Парменид. Если нечто появляется в чем-либо, то необходимо, чтобы, пока оно только появляется, оно еще там не находилось, но и не было бы совершенно вовне, коль скоро оно уже появляется.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Следовательно, если это вообще могло
e бы с чем-либо произойти, то лишь с тем, что имеет части; тогда одна какая-либо часть могла бы находиться внутри чего-либо, другая же одновременно вне его; но то, что

не имеет частей, никоим образом не сможет в одно и то же время находиться целиком и внутри и вне чего-либо.

Аристотель. Правда.

Парменид. А не кажется ли еще менее возможным, чтобы где-либо появлялось то, что не имеет частей и не составляет целого, коль скоро оно не может появляться ни по частям, ни целиком?

Аристотель. Кажется.

Парменид. Итак, единое не меняет места, направляясь куда-либо или появляясь в чем-либо, оно не вра- 139
щается на одном и том же месте и не изменяется.

Аристотель. Похоже, что так.

Парменид. Следовательно, единое не движется ни одним видом движения.

Аристотель. Не движется.

Парменид. Но мы утверждаем также, что для него невозможно находиться в чем-либо.

Аристотель. Утверждаем.

Парменид. Следовательно, единое никогда не находится в том же самом месте.

Аристотель. Почему так?

Парменид. А потому, что тогда оно находилось бы в другом месте таким же образом, как в том же самом.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Но для единого невозможно находиться ни в себе самом, ни в другом.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Следовательно, единое никогда не бывает в том же самом. b

Аристотель. По-видимому, не бывает.

Парменид. Но что никогда не бывает в том же самом, то не покоится и не стоит на месте.

Аристотель. Да, это невозможно.

Парменид. Таким образом, оказывается, что единое и не стоит на месте, и не движется.

Аристотель. По-видимому, так.

Парменид. Далее, оно не может быть тождественным ни иному, ни самому себе и, с другой стороны, отличным от себя самого или от иного.

Аристотель. Как это?

Парменид. Будучи отличным от себя самого, оно, конечно, было бы отлично от единого и не было бы единым.

Аристотель. Верно.

Парменид. А будучи тождественно иному, оно бы-

ло бы этим последним и не было бы самим собой, так что и в этом случае оно было бы не тем, что оно есть, — единым, но чем-то отличным от единого.

Аристотель. Да, именно.

Парменид. Итак, оно не будет тождественным иному или отличным от себя самого.

Аристотель. Не будет.

Парменид. Но оно не будет также отличным от иного, пока оно остается единым, ибо не подобает единому быть отличным от чего бы то ни было: это свойственно только иному, и ничему больше.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Таким образом, единое благодаря тому, что оно едино, не может быть иным. Или, по-твоему, не так?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Но если оно не может быть иным из-за своего единства, то оно не будет иным и из-за себя самого, а если оно не может быть иным из-за себя самого, то
d само оно, никак не будучи иным, не будет и от чего бы то ни было отличным.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Однако оно не будет и тождественно самому себе.

Аристотель. Почему же?

Парменид. Разве природа единого та же, что и природа тождественного?

Аристотель. А разве нет?

Парменид. Ведь когда нечто становится тождественным чему-либо, оно не становится единым.

Аристотель. Чем же тогда оно становится?

Парменид. Становясь тождественным многому, оно неизбежно становится многим, а не одним.

Аристотель. Правда.

Парменид. Но если бы единое и тождественное ничем не отличались, то всякий раз, как что-либо становилось бы тождественным, оно делалось бы единым и, становясь единым, делалось бы тождественным.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Следовательно, если единое будет тождественно самому себе, то оно не будет единым с самим собой и, таким образом, будучи единым, не будет единым. Но это, конечно, невозможно, а следовательно, единое не может быть ни отлично от иного, ни тождественно самому себе.

Аристотель. Да, не может.

Парменид. Итак, единое не может быть иным или тождественным ни самому себе, ни иному.

Аристотель. Конечно, не может.

Парменид. Далее, оно не будет ни подобным, ни неподобным чему-либо — ни себе самому, ни иному.

Аристотель. Почему?

Парменид. Потому что подобное — это то, чему в некоторой степени свойственно тождественное.

Аристотель. Да.

Парменид. Но оказалось, что тождественное по природе своей чуждо единому.

Аристотель. Да, оказалось.

Парменид. Далее, если бы единое обладало каки- 140
ми-либо свойствами, кроме того чтобы быть единым, то оно обладало бы свойством быть бо́льшим, чем один, что невозможно.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, единое вовсе не допускает тождественности — ни другому, ни самому себе.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Значит, оно не может быть и подобно ни другому, ни себе самому.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. С другой стороны, единое не обладает свойством быть иным, ибо и в таком случае оно обладало бы свойством быть бо́льшим, чем одно.

Аристотель. Да, бо́льшим.

Парменид. Но то, что обладает свойством быть отличным от самого себя или от другого, неподобно как се-
бе самому, так и другому, коль скоро подобно то, чему b
свойственна тождественность.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Единое же, вовсе не обладая, как выяснилось, свойством быть отличным, никак не может быть неподобным ни себе самому, ни иному.

Аристотель. Конечно, не может.

Парменид. Следовательно, единое не может быть ни подобным, ни неподобным ни себе самому, ни иному.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Далее, будучи таким, оно не будет ни равным, ни неравным ни себе самому, ни другому.

Аристотель. Почему так?

Парменид. Будучи равным, оно будет иметь столько же мер, сколько то, чему оно равно.

Аристотель. Да.

Парменид. А будучи больше или меньше тех величин,
c с которыми оно соизмеримо, оно по сравнению с меньшими будет содержать больше мер, а по сравнению с бо́льшими — меньше.

Аристотель. Да.

Парменид. А по отношению к величинам, с которыми оно не сопоставимо, оно не будет иметь ни меньше, ни больше мер.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но разве возможно, чтобы непричастное тождественному было одной и той же меры или имело что-либо тождественное другому?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А что не одной и той же меры, то не может быть равно ни себе самому, ни другому.

Аристотель. Как видно, нет.

Парменид. Но, заключая в себе большее или меньшее число мер, оно состояло бы из стольких частей,
d сколько содержит мер, и, таким образом, опять не было бы единым, но было бы числом, равным числу содержащихся в нем мер.

Аристотель. Правильно.

Парменид. А если бы оно содержало всего одну меру, то было бы равно этой мере; но ведь выяснилось, что ему невозможно быть чему-либо равным.

Аристотель. Да, это выяснилось.

Парменид. Итак, не будучи причастно ни одной мере, ни многим, ни немногим и будучи вовсе непричастно тождественному, единое, очевидно, никогда не будет равным ни себе, ни другому, а также не будет больше или меньше себя или иного.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Теперь вот что. Представляется ли
e возможным, чтобы единое было старше или моложе или одинакового возраста с чем-либо?

Аристотель. Почему бы и нет?

Парменид. А потому, что, будучи одинакового возраста с самим собой или с другим, оно будет причастно равенству во времени и подобию; а мы уже говорили, что единое не причастно ни подобию, ни равенству.

Аристотель. Да, мы это говорили.

Парменид. Далее, мы говорили также, что оно непричастно неподобию и неравенству.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Но будучи таковым, может ли единое быть старше или моложе чего-либо или иметь с чем-либо одинаковый возраст? 14

Аристотель. Никоим образом.

Парменид. Следовательно, единое не может быть моложе, старше или одинакового возраста ни с самим собой, ни с другим.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Но если единое таково, то может ли оно вообще существовать во времени? Ведь необходимо, чтобы существующее во времени постоянно становилось старше самого себя?

Аристотель. Да, необходимо.

Парменид. А старшее не есть ли всегда старшее по отношению к младшему?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Значит, то, что становится старше себя, становится вместе с тем и моложе себя, коль скоро в нем будет то, старше чего оно становится. b

Аристотель. Что это ты говоришь?

Парменид. А вот что. Если что-нибудь уже отлично от иного, оно не может становиться отличным от него, поскольку таковым уже является: если что-нибудь было или будет отличным от иного, значит, оно уже стало или станет таковым; но если что-нибудь становится отличным от иного, то, значит, таковым оно не является в настоящем, не будет в будущем и не было в прошлом, оно только становится отличным, и не иначе.

Аристотель. Да, это необходимо.

Парменид. А старшее есть нечто отличное от младшего, а не от чего-либо другого.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, то, что становится старше самого себя, должно неизбежно становиться вместе с тем и моложе себя.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. С другой стороны, по времени оно, конечно, не бывает ни продолжительнее, ни короче самого себя, но становится и есть, было и будет в течение равного себе времени.

Аристотель. Да, и это необходимо.

Парменид. А следовательно, оказывается необходимым, чтобы все, что существует во времени и причастно ему, имело один и тот же возраст с самим собой и вместе с тем становилось старше и моложе себя. d

Аристотель. По-видимому.

Парменид. Но единому не свойственно ни одно подобное состояние.

Аристотель. Да, не свойственно.

Парменид. Следовательно, единое не причастно времени и не существует ни в каком времени.

Аристотель. Действительно, не существует; по крайней мере, так показывает наше рассуждение.

Парменид. Что же далее? Не представляется ли, что слова «было», «стало», «становилось» означают причастность уже прошедшему времени?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Далее, слова «будет», «будет становиться», «станет» не указывают ли на причастность времени, которое еще только должно наступить?

Аристотель. Да.

Парменид. А слова «есть», «становится» на причастность настоящему времени?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, если единое никак не причастно никакому времени, то оно не стало, не становилось и не было прежде, оно не настало, не настает и не есть теперь и, наконец, оно не будет становиться, не станет и не будет впоследствии.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Но возможно ли, чтобы нечто было причастно бытию иначе, нежели одним из этих способов?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Следовательно, единое никак не причастно бытию.

Аристотель. Оказывается, нет.

Парменид. И потому единое никаким образом не существует.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Не существует оно, следовательно, и как единое, ибо в таком случае оно было бы уже существующим и причастным бытию. И вот оказывается, единое не существует как единое, да и [вообще] не существует, если доверять такому рассуждению.

Аристотель. Кажется, так.

142 Парменид. А если что не существует, то может ли что-либо принадлежать ему или исходить от него?

Аристотель. Каким же образом?

Парменид. Следовательно, не существует ни

имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения.

Аристотель. Очевидно, нет

Парменид. Следовательно, нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его.

Аристотель. Как выясняется, нет.

Парменид. Но возможно ли, чтобы так обстояло дело с единым?

Аристотель. Нет. По крайней мере, мне так кажется.

Парменид. Так не хочешь ли, вернемся снова к первоначальному предположению: может быть, таким b
образом мы придем к чему-либо иному?

Аристотель. Конечно, хочу.

Парменид. Итак, утверждаем мы, если единое существует, надо принять следствия, вытекающие для единого, какие бы они ни были?

Аристотель. Да.

Парменид. Следи же за мной с самого начала: если единое существует, может ли оно, существуя, не быть причастным бытию?

Аристотель. Не может.

Парменид. Итак, должно существовать бытие единого, не тождественное с единым, ибо иначе это бытие не было бы бытием единого и единое не было бы причастно ему, но было бы все равно что сказать «единое существует» или «единое едино». Теперь же мы исходим не из предположения «единое едино», но из предположения «единое существует». Не правда ли?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Тогда слово «существует» будет означать нечто другое, чем «единое»?

Аристотель. Непременно.

Парменид. Поэтому если кто скажет в итоге, что единое существует, то не будет ли это означать, что единое причастно бытию?

Аристотель. Конечно, будет.

Парменид. Повторим еще вопрос: какие следствия проистекают из предположения: «единое существует»? Обрати внимание, не представляется ли необходимым, чтобы это предположение обозначало единое, которое имеет части?

Аристотель. Как это?

d Парменид. А вот как: если «существует» говорится о существующем едином, а «единое» — о едином существующем, и если, с другой стороны, бытие и единое не тождественны, но лишь относятся к одному и тому же существующему единому, которое мы допустили, то ведь необходимо, чтобы само существующее единое было целым, а единое и бытие — его частями?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Далее, называть ли нам каждую из этих двух частей только частью, или же каждая часть должна называться частью целого?

Аристотель. Частью целого.

Парменид. И следовательно, то, что едино, одновременно есть целое и имеет части?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Что же далее? Каждая из этих двух
e частей существующего единого — именно единое и бытие, может ли оставаться особняком: единое без бытия как своей части, и бытие без единого как своей части?

Аристотель. Нет, не может.

Парменид. Следовательно, каждая из этих двух частей в свою очередь содержит и единое и бытие, и любая часть опять-таки образуется по крайней мере из двух частей; и на том же основании все, чему предстоит стать частью, всегда точно таким же образом будет иметь обе эти части, ибо единое всегда содержит бытие, а бытие — единое, так что оно неизбежно никогда не бывает еди-
143 ным, коль скоро оно всегда становится двумя [17].

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Что ж, существующее единое не представляет ли собой, таким образом, бесконечное множество?

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Подойди к вопросу еще и следующим образом.

Аристотель. Каким?

Парменид. Не утверждаем ли мы, что единое причастно бытию, благодаря чему и существует?

Аристотель. Да.

Парменид. И именно поэтому существующее единое оказалось многим.

Аристотель. Так.

Парменид. А что, если мы охватим разумом само единое, которое, как мы утверждаем, причастно бытию, но возьмем его только само по себе, без того, чему, по

нашему утверждению, оно причастно,— окажется ли оно единым только или будет также многим?

Аристотель. Единым. По крайней мере, я так думаю.

Парменид. Посмотрим. Бытие не должно ли не- b
избежно быть отличным от него и оно само отличным от бытия, коль скоро единое не есть бытие, но как единое ему причастно?

Аристотель. Должно.

Парменид. Итак, если бытие и единое различны, то единое отлично от бытия не потому, что оно — единое, равно как и бытие есть что-то иное сравнительно с единым не потому, что оно — бытие, но они различны между собою в силу иного и различного.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Поэтому иное не тождественно ни единому, ни бытию.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. И вот если мы выберем из них, хочешь — бытие и иное, хочешь — бытие и единое, хочешь — единое и иное, то не будем ли мы брать при каждом выборе два таких [члена], которые правильно называть «оба»?

Аристотель. Как это?

Парменид. Вот как: можно ли сказать «бытие»?

Аристотель. Можно.

Парменид. А можно ли сказать также «единое»?

Аристотель. И это можно.

Парменид. Но не названо ли таким образом каждое из них?

Аристотель. Названо.

Парменид. А когда я скажу «бытие и единое», разве я не назову оба?

Аристотель. Конечно, оба.

Парменид. Следовательно, если я говорю «бытие и иное» или «иное и единое», то я всегда говорю о каждой [паре] «оба». Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. Но возможно ли, чтобы то, что пра- d
вильно называется «оба», было бы таковым, а двумя нет?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А когда перед нами два, есть ли какая-либо возможность, чтобы каждое из них не было одним?

Аристотель. Нет, никакой.

Парменид. Но каждая из взятых нами [пар] представляет собою сочетание двух [членов]; следовательно, каждый из них будет одним.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Если же каждый из них один, то при сложении какой угодно единицы с любым парным сочетанием не становится ли все вместе тремя?

Аристотель. Да.

Парменид. А не есть ли три нечетное число, а два — четное?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее, когда есть два, то необходимо
c ли, чтобы было и дважды, а когда есть три трижды,
коль скоро в двух содержится дважды один, а в трех
трижды один?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. А когда есть два и дважды, то не необходимо ли, чтобы было и дважды два? И когда есть три и трижды, не необходимо ли также, чтобы было трижды три?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее, когда есть три и дважды, а также два и трижды, то не необходимо ли быть дважды трем и трижды двум?

Аристотель. Безусловно, необходимо.

Парменид. Следовательно, могут быть произве-
144 дения четных чисел на четные, нечетных на нечетные,
а также четных на нечетные и нечетных на четные.

Аристотель. Конечно.

Парменид. А если это так, то не думаешь ли ты, что остается какое-либо число, существование которого не необходимо?

Аристотель. Нет, не думаю.

Парменид. Следовательно, если существует одно, то необходимо, чтобы существовало и число.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но при существовании числа должно быть многое и бесконечная множественность существующего[18] В самом деле, разве число не оказывается бесконечным по количеству и причастным бытию?

Аристотель. Конечно, оказывается.

Парменид. Но ведь если все числа причастны бытию, то ему должна быть причастна и каждая часть числа?

Аристотель. Да.

Парменид. Значит, бытие поделено между мно- b
жеством существующего и не отсутствует ни в одной вещи, ни в самой малой, ни в самой большой? Впрочем, нелепо даже спрашивать об этом, не правда ли? Как, в самом деле, бытие могло бы отделиться от какой-либо существующей вещи?

Аристотель. Да, никак не могло бы.

Парменид. Следовательно, оно раздроблено на самые мелкие, крупные и любые другие возможные части, в высшей степени расчленено, и частей бытия беспредельное множество.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. Итак, частей бытия больше всего.

Аристотель. Да, больше всего.

Парменид. Что же, есть ли между ними какая-нибудь, которая была бы частью бытия и в то же время не была бы частью?

Аристотель. Как это возможно?

Парменид. Напротив, если она существует, то, полагаю я, пока она существует, ей необходимо быть всегда чем-то одним, а быть ничем невозможно.

Аристотель. Да, это необходимо.

Парменид. Таким образом, единое присутствует в каждой отдельной части бытия, не исключая ни меньшей, ни большей части, ни какой-либо другой.

Аристотель. Да.

Парменид. А остается ли единое целым, нахо- d
дясь во многих местах одновременно? Поразмысли над этим!

Аристотель. Размышляю и вижу, что это невозможно.

Парменид. Следовательно, оно расчленено, коль скоро оно не целое; ведь, не будучи расчлененным, оно никак не может присутствовать одновременно во всех частях бытия.

Аристотель. Это правда.

Парменид. Далее, безусловно необходимо, чтобы делимое количественно соответствовало числу частей.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Следовательно, утверждая недавно, что бытие разделено на наибольшее число частей, мы говорили неправду: ведь, как оказывается, оно разделено на число частей, не большее, чем единое, а на столько же, ибо ни бытие не отделено от единого, ни единое — от бы-

тия, но, будучи двумя, они всегда находятся во всем в равной мере[19].

Аристотель. По-видимому, так именно и есть.

Парменид. Таким образом, само единое, раздробленное бытием, представляет собою огромное и беспредельное множество.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, не только существующее единое есть многое, но и единое само по себе, разделенное бытием, необходимо должно быть многим.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Однако так как части суть части целого, то единое должно быть ограничено как целое. В самом деле, разве части не охватываются целым?

145 Аристотель. Безусловно, охватываются.

Парменид. А то, что их охватывает, есть предел.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, существующее единое есть, надо полагать, одновременно и единое, и многое, и целое, и части, и ограниченное, и количественно бесконечное.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. А коль скоро оно ограничено, то не имеет ли оно и краев?

Аристотель. Безусловно, имеет.

Парменид. Далее, поскольку оно есть целое, не должно ли оно иметь начала, середины и конца? Разве может что-либо быть целым без этих трех [членов]? И если нечто лишено одного из них, может ли оно остаться целым?

Аристотель. Не может.

Парменид. Выходит, что единое должно обладать
b и началом, и концом, и серединой.

Аристотель. Должно.

Парменид. Но середина находится на равном расстоянии от краев, ибо иначе она не была бы серединой.

Аристотель. Не была бы.

Парменид. А, будучи таким, единое, по-видимому, оказывается причастно и какой-нибудь фигуре, прямолинейной ли, круглой или смешанной.

Аристотель. Да, это верно.

Парменид. Но, обладая такими свойствами, не будет ли оно находиться и в себе самом, и в другом?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Ведь каждая из частей находится в целом и вне целого нет ни одной.

Аристотель. Так.

Парменид. И все части охватываются целым?

Аристотель. Да.

Парменид. Но единое — это и есть все его части: не более и не менее как все.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Так не составляет ли единое целого?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но если все части находятся в целом и если все они составляют единое и само целое и все охватываются целым, то не значит ли это, что единое охватывается единым и, таким образом, единое уже находится в себе самом [20]?

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Но с другой стороны, целое не находится в частях — ни во всех, ни в какой-нибудь одной. В самом деле, если оно находится во всех частях, то не- d
обходимо должно находиться и в одной, так как, не находясь в какой-либо одной, оно, конечно, не могло бы быть и во всех; ведь если эта часть — одна из всех, а целого в ней нет, то каким же образом оно будет находиться во всех частях?

Аристотель. Этого никак не может быть.

Парменид. Но оно не находится и в некоторых частях: ведь если бы целое находилось в некоторых частях, то большее заключалось бы в меньшем, что невозможно.

Аристотель. Да, невозможно.

Парменид. Но, не находясь ни в большинстве частей, ни в одной из них, ни во всех, не должно ли целое находиться в чем-либо ином или же уж вовсе нигде не находиться?

Аристотель. Должно.

Парменид. Но, не находясь нигде, оно было бы ни- e
чем; а так как оно — целое и в себе самом не находится, то не должно ли оно быть в другом?

Аристотель. Конечно, должно.

Парменид. Следовательно, поскольку единое — это целое, оно находится в другом, а поскольку оно совокупность всех частей — в самом себе. Таким образом, единое необходимо должно находиться и в себе самом, и в ином.

Аристотель. Да, это необходимо.

Парменид. Но, обладая такими свойствами, не должно ли оно и двигаться, и покоиться?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Оно, конечно, покоится, коль скоро находится в самом себе: ведь, находясь в едином и не выходя из него, оно было бы в том же самом — в самом
146 себе.

Аристотель. Так.

Парменид. А что всегда находится в том же самом, то должно всегда покоиться.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Далее, то, что всегда находится в ином, не должно ли, наоборот, никогда не быть в том же самом? А никогда не находясь в том же самом, — не покоиться и, не покоясь, — двигаться?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Итак, всегда находясь в себе самом и в ином, единое должно всегда и двигаться, и покоиться.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Потом оно должно быть тождествен-
b ным самому себе и отличным от самого себя и точно так же тождественным другому и отличным от него, коль скоро оно обладает вышеуказанными свойствами.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Всякая вещь, полагаю, относится ко всякой другой вещи следующим образом: она или тождественна другой, или иная; если же она не тождественна и не иная, то ее отношение к другой вещи может быть либо отношением части к целому, либо отношением целого к части.

Аристотель. Видимо, так.

Парменид. Итак, есть ли единое часть самого себя?

Аристотель. Никоим образом.

Парменид. Значит, если бы единое относилось к себе самому как к части, оно не было бы также целым по отношению к себе, будучи частью.

Аристотель. Да, это невозможно.

Парменид. А не иное ли единое по отношению к единому?

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, оно не может быть отлично от самого себя.

Аристотель. Разумеется, нет.

Парменид. Итак, если единое по отношению к се-

бе самому не есть ни иное, ни целое, ни часть, то не должно ли оно быть тождественным с самим собой?

Аристотель. Должно.

Парменид. Как же, однако? То, что находится в ином месте сравнительно с самим собой, пребывающим в себе самом, не должно ли быть иным по отношению к самому себе вследствие этого пребывания в другом месте?

Аристотель. По-моему, должно.

Парменид. Но именно таким оказалось единое, поскольку оно одновременно находится и в себе самом, и в ином.

Аристотель. Да, оказалось.

Парменид. Значит, в силу этого, единое, по-видимому, должно быть иным по отношению к самому себе.

Аристотель. По-видимому.

Парменид. Далее, если нечто отлично от чего-ли- d
бо, то не от отличного ли будет оно отлично?

Аристотель. Безусловно.

Парменид. Итак, есть ли все не-единое иное по отношению к единому и единое — иное по отношению к тому, что неедино?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, единое должно быть иным по отношению к другому.

Аристотель. Да, должно.

Парменид. Но смотри-ка: само тождественное и иное не противоположны ли друг другу?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Так может ли тождественное находиться когда-либо в ином или иное в тождественном?

Аристотель. Не может.

Парменид. Но если иное никогда не может находиться в тождественном, то среди существующего нет
ничего, в чем находилось бы иное в течение какого бы то e
ни было времени; ведь если бы оно хоть какое-то время в чем-либо находилось, то в течение этого времени отличное находилось бы в тождественном. Не так ли?

Аристотель. Так.

Парменид. А если иное никогда не находится в тождественном, то оно никогда не может находиться ни в чем из существующего.

Аристотель. Верно.

Парменид. Следовательно, иное не может находиться ни в том, что неедино, ни в едином.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, не посредством иного будет отличным единое от того, что неедино, и то, что неедино, — от единого.

Аристотель. Нет.

Парменид. Равным образом и не посредством себя самих они будут различаться между собою, так как не причастны иному.

Аристотель. Конечно.

147 Парменид. Если же они различны не посредством себя самих и не посредством иного, то не ускользнет ли вовсе их обоюдное различие?

Аристотель. Ускользнет.

Парменид. Но с другой стороны, то, что неедино, не причастно единому; в противном случае не-единое не было бы не-единым, а каким-то образом было бы единым.

Аристотель. Правда.

Парменид. Но не-единое не будет также и числом, потому что, обладая числом, оно ни в коем случае не было бы не-единым.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Что же? Не есть ли не-единое часть единого? Или и в этом случае не-единое было бы причастно единому?

Аристотель. Было бы причастно.

Парменид. Следовательно, если вообще это —
b единое, а то — не-единое, то единое не может быть ни частью не-единого, ни целым в отношении него как части; и, с другой стороны, не-единое тоже не может быть ни частью единого, ни целым в отношении единого как части [21]

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но мы говорили, что вещи, между которыми нет ни отношения части к целому, ни целого к части, ни различия, будут тождественными между собою.

Аристотель. Да, говорили.

Парменид. Но если дело обстоит так, не должны ли мы утверждать, что единое тождественно не-единому?

Аристотель. Должны.

Парменид. Следовательно, выходит, что единое отлично от другого и от себя самого и в то же время тождественно ему и самому себе.

Аристотель. Пожалуй, это верный вывод из данного рассуждения.

Парменид. Но не будет ли единое также подобно и неподобно себе самому и другому?

Аристотель. Может быть.

Парменид. По крайней мере, раз оно оказалось иным по отношению к другому, то и другое должно бы быть иным по отношению к нему.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но, не правда ли, оно так же отлично от другого, как другое от него,— не более и не менее?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Если не более и не менее, то, значит, одинаково.

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, поскольку единое испытывает нечто отличное от другого и наоборот, постольку единое по отношению к другому и другое по отношению к единому испытывают одно и то же. d

Аристотель. Что ты хочешь сказать?

Парменид. Вот что. Не прилагаешь ли ты каждое из имен к какой-либо вещи?

Аристотель. Прилагаю.

Парменид. А одно и то же имя можешь ли ты использовать чаще, чем один раз?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Но разве, произнося его один раз, ты обозначаешь им то, к чему оно относится, а произнося его много раз, обозначаешь нечто другое? Или же неизбежно, произносишь ли ты одно и то же имя однажды или многократно, ты всегда обозначаешь им одно и то же?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но ведь и слово «иное» есть имя чего-то.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, когда ты его произносишь — однажды или многократно,— то делаешь это не e
для обозначения чего-либо другого, и не другое ты называешь, а только то, чему оно служит именем.

Аристотель. Безусловно.

Парменид. И вот, когда мы говорим, что другое есть нечто отличное от единого и единое — нечто отличное от другого, то, дважды сказав «отличное», мы тем не менее обозначаем этим словом не другую какую-либо

природу, но всегда ту, названием которой служит это слово.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Итак, в какой мере единое отлично от
148 другого, в такой же мере другое отлично от единого, и что касается присущего им свойства «быть отличными», единое будет обладать не иным каким-либо отличием, а тем же самым, каким обладает другое. А что хоть как-то тождественно, то подобно. Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. И вот, в силу того что единое обладает отличием от другого, по этой же самой причине каждое из них подобно каждому, ибо каждое от каждого отлично.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Но с другой стороны, подобное противоположно неподобному.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, и иное противоположно тождественному.

Аристотель. Да.

Парменид. Но обнаружилось также, что единое тождественно с другим.

b Аристотель. Да, обнаружилось.

Парменид. А ведь это противоположные состояния — быть тождественным с другим и быть отличным от другого.

Аристотель. Совершенно противоположные.

Парменид. Но поскольку они различны, они оказались подобными.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, при тождестве они будут неподобными в силу свойства, противоположного свойству уподобления. Ведь подобным их делало иное?

Аристотель. Да.

Парменид. Значит, неподобным их будет делать тождественное, иначе оно не будет противоположно иному.

Аристотель. Видимо.

Парменид. Итак, единое будет подобно и неподобно другому: поскольку оно иное — подобно, а поскольку тождественное — неподобно.

Аристотель. Да, как видно, единое имеет и такое истолкование.

Парменид. А также и следующее.

Аристотель. Какое?

Парменид. Поскольку оно обладает свойством тождественности, оно лишено свойства инаковости, а не имея свойства инаковости, оно не может быть неподобным, не будучи же неподобным, оно подобно. Поскольку же оно имеет свойства инаковости, оно — другое, а будучи другим, оно неподобно.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. Следовательно, если единое и тождественно с другим, и отлично от него, то в соответствии с обоими свойствами и с каждым из них порознь оно будет подобно и неподобно другому.

Аристотель. Совершенно верно. d

Парменид. А так как оно оказалось и отличным от себя самого и тождественным себе, то не окажется ли оно точно так же в соответствии с обоими свойствами и с каждым из них порознь подобным и неподобным себе самому?

Аристотель. Непременно.

Парменид. А теперь посмотри, как обстоит дело относительно соприкосновения и несоприкосновения единого с самим собой и с другим.

Аристотель. Я слушаю тебя.

Парменид. Ведь оказалось, что единое находится в себе самом как в целом.

Аристотель. Оказалось.

Парменид. Но не находится ли единое и в другом?

Аристотель. Находится.

Парменид. А поскольку оно находится в другом, оно будет соприкасаться с другим, поскольку же нахо- e
дится в себе самом, соприкосновение с другим будет исключено и оно будет касаться лишь самого себя, ибо находится в себе самом [22].

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Таким образом, единое будет соприкасаться с самим собой и с другим.

Аристотель. Будет.

Парменид. А как обстоит дело относительно следующего: не нужно ли, чтобы все, что должно прийти в соприкосновение с чем-либо, находилось рядом с тем, чего оно должно касаться, занимая смежное с ним место, где, если бы оно там находилось, то с ним бы соприкасалось?

Аристотель. Нужно.

Парменид. И следовательно, если единое должно

прийти в соприкосновение с самим собой, то оно должно лежать тут же рядом с самим собой, занимая место, смежное с тем, на котором находится само.

Аристотель. Да, должно.

Парменид. Конечно, если бы единое было двумя,
149 оно могло бы это сделать и оказаться в двух местах одновременно, но, пока оно одно, оно этого не сможет.

Аристотель. Безусловно.

Парменид. Значит, одна и та же необходимость запрещает единому и быть двумя, и соприкасаться с самим собою.

Аристотель. Одна и та же.

Парменид. Но оно не будет соприкасаться и с другим.

Аристотель. Почему?

Парменид. Потому что, как мы утверждаем, то, чему надлежит прийти в соприкосновение, должно, оставаясь отдельным, находиться рядом с тем, чего ему надлежит касаться, но ничего третьего между ними быть не должно.

Аристотель. Верно.

Парменид. Итак, если быть соприкосновению, требуется, по меньшей мере, чтобы было налицо два [члена].

Аристотель. Да.

Парменид. Если же к двум смежным членам при-
b соединится третий, то их будет три, а соприкосновений два.

Аристотель. Да.

Парменид. Таким образом, всегда, когда присоединяется один [член], прибавляется также одно соприкосновение и выходит, что соприкосновений одним меньше сравнительно с числом членов соединения. Действительно, насколько первые два члена превысили соприкосновения, то есть насколько число их больше сравнительно с числом соприкосновений, точно настолько же каждое последующее их число превышает число всех соприкосновений, так как дальше уже одновременно
c прибавляется единица к числу членов и одно соприкосновение к соприкосновениям.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Итак, сколько бы ни было членов, число соприкосновений всегда одним меньше.

Аристотель. Это так.

Парменид. Но если существует только одно, а

двух нет, то соприкосновения не может быть.

Аристотель. Как же так?

Парменид. Ведь мы утверждаем, что другое — не-единое — не есть единое и ему не причастно, коль скоро оно другое.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, числа́ в другом нет, так как в нем нет единицы.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, другое — и не единица, и не два, и к нему вообще неприменимо имя какого d
бы то ни было числа.

Аристотель. Да, неприменимо.

Парменид. Значит, единое только одно и двух быть не может.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. А потому нет и соприкосновения, коль скоро нет двух.

Аристотель. Нет.

Парменид. Следовательно, единое не соприкасается с другим и другое не соприкасается с единым, так как соприкосновения нет.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Итак, согласно всему этому единое и соприкасается и не соприкасается с другим и с самим собой.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Но не будет ли оно также равно и неравно себе самому и другому?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Ведь если допустить, что единое больше или меньше другого или, наоборот, другое больше или меньше единого, то — не правда ли — они не будут сколько-нибудь больше или меньше друг друга в силу самих своих сущностей, то есть в силу того, что единое — это единое, а другое — другое в отношении к единому? Но если кроме своей сущности то и другое будет обладать еще и равенством, то они будут равны друг другу; если же другое будет обладать великостью, а единое — малостью или единое будет обладать великостью, а другое — малостью, тогда та из идей, к которой присоединится великость, окажется больше, а к которой присоединится малость — меньше. Не правда ли?

Аристотель. Непременно.

Парменид. Значит, существуют обе эти идеи — великость и малость. Ведь если бы они не существовали, они не могли бы быть противоположны одна другой и пребывать в существующем.

Аристотель. Не могли бы.

150 Парменид. Но если в едином пребывает малость, то она содержится либо в целом, либо в его части.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Допустим, что она пребывает в целом. Не будет ли она в таком случае либо равномерно простираться по всему единому, либо охватывать его?

Аристотель. Очевидно, будет.

Парменид. Но, простираясь равномерно по единому, не окажется ли малость равна ему, а охватывая его — больше, чем оно?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Выходит, что малость может быть равной чему-либо или больше чего-либо и выступать в качестве великости или равенства, а не в качестве самой себя.

Аристотель. Нет, это невозможно.

b Парменид. Итак, малость не может находиться в целом едином, разве только в его части.

Аристотель. Да.

Парменид. Однако и не во всей части, иначе роль малости будет та же, что и в отношении к целому, то есть она будет или равна или больше той части, в которой будет находиться.

Аристотель. Да, непременно.

Парменид. Итак, малость никогда не будет находиться ни в чем из существующего, раз она не может пребывать ни в части, ни в целом; и значит, не будет ничего малого, кроме самой малости.

Аристотель. Выходит, что не будет.

Парменид. Следовательно, в едином не будет и великости: ведь тогда окажется бóльшим нечто другое, помимо самой великости, а именно то, в чем будет содержаться великость, и вдобавок при отсутствии малости, которую это великое должно превосходить, если оно действительно велико. Но последнее невозможно, так как малость ни в чем не находится.

Аристотель. Верно.

Парменид. Но сама великость больше одной только малости и сама малость меньше одной только великости.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, другое не больше и не меньше единого, так как оно не содержит ни великости, ни малости; далее, эти последние обладают способ- d
ностью превосходить и быть превосходимыми не по отношению к единому, а лишь по отношению друг к другу; и наконец, единое тоже не может быть ни больше, ни меньше великости и малости, а также другого, так как и оно не содержит в себе ни великости, ни малости.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Итак, если единое не больше и не меньше другого, то не необходимо ли, чтобы оно его не превышало и им не превышалось?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но совершенно необходимо, чтобы то, что не превышает и не превышается, было равной меры, а, будучи равной меры, было равным.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее, и само единое будет находиться e
в таком же отношении к самому себе; поскольку оно не содержит ни великости, ни малости, оно не будет превышаться самим собой и не превысит себя, но, будучи равной меры, будет равно самому себе.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, единое будет равно самому себе и другому.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Далее, находясь в самом себе, единое будет также извне окружать себя и, как окружающее, будет больше себя, а как окружаемое — меньше. Таким 151
образом, единое окажется и больше и меньше самого себя.

Аристотель. Да, окажется.

Парменид. Не необходимо ли также, чтобы вне единого и другого не было ничего?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но существующее должно же всегда где-нибудь находиться [23].

Аристотель. Да.

Парменид. А разве находящееся в чем-либо не будет находиться в нем, как меньшее в большем? Ведь иначе одно не могло бы содержаться в другом.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. А так как нет ничего, кроме другого

и единого, и они должны в чем-то находиться, то разве
не необходимо, чтобы они либо находились друг в дру-
b ге — другое в едином или единое в другом, либо нигде
не находились?

Аристотель. Видимо, да.

Парменид. Поскольку, стало быть, единое находится в другом, другое будет больше единого, как окружающее его, а единое, как окружаемое, меньше другого; поскольку же другое находится в едином, единое на том же самом основании будет больше другого, а другое — меньше единого.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Следовательно, единое и равно, и больше, и меньше самого себя и другого.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Далее, коль скоро оно больше, меньше
и равно, то в отношении к себе самому и к другому
c оно будет содержать столько же, больше и меньше
мер,— а если мер, то и частей.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но, содержа столько же, больше и меньше мер, оно, следовательно, и численно будет меньше и больше самого себя и другого, а также равно самому себе и другому тоже численно.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Если единое больше чего-либо, то по сравнению с ним оно будет содержать также больше мер, а сколько мер, столько и частей; точно так же будет обстоять дело, если оно меньше или если равно чему-либо.

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, будучи больше и меньше себя
и равно себе, оно будет содержать столько же, больше
d и меньше мер, чем содержится в нем самом; а если мер,
то и частей?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но, содержа столько же частей, сколько их в нем самом, оно количественно будет равно себе, а содержа их больше — будет больше, содержа меньше — меньше себя численно.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Не будет ли единое точно так же относиться и к другому? Поскольку оно оказывается больше его, оно необходимо должно быть и численно бо́льшим, чем оно; поскольку оно меньше — меньшим,

а поскольку оно равно другому по величине, оно должно быть равным ему и количественно.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Таким образом, единое снова, по-видимому, будет численно равно, больше и меньше самого себя и другого.

Аристотель. Да, будет.

Парменид. А не причастно ли единое также времени? Будучи причастным времени, не есть ли и не становится ли оно моложе и старше самого себя и другого, а также не моложе и не старше себя самого и другого?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Если только единое существует, ему, конечно, как-то присуще бытие.

Аристотель. Да.

Парменид. Разве «есть» означает что-либо другое,
а не причастность бытия настоящему времени? А «бы-
ло» разве не означает причастность бытия прошедшему 152
времени, и «будет» — времени будущему?

Аристотель. Да, конечно.

Парменид. Итак, если только единое причастно бытию, оно причастно и времени.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, текущему времени?

Аристотель. Да.

Парменид. Значит, оно всегда становится старше себя самого, коль скоро идет вперед вместе со временем.

Аристотель. Непременно.

Парменид. А разве ты не помнишь, что старшее становится старше того, что становится моложе?

Аристотель. Помню.

Парменид. Но раз единое становится старше се-
бя, оно должно становиться старше себя как становя- b
щегося моложе.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Получается, что оно становится и моложе и старше себя.

Аристотель. Да.

Парменид. А не старше ли оно, когда совершается его становление в настоящий момент, находящийся между прошедшим и будущим? Ведь, переходя из «прежде» в «потом», оно никак не минует «теперь».

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Итак, не перестает ли оно становиться

c старше тогда, когда оказывается в настоящем и больше уже не становится, но есть старше? В самом деле, поскольку единое непрерывно идет вперед, оно никогда не может быть удержано настоящим: ведь уходящее вперед имеет свойство соприкасаться с обоими моментами настоящим и будущим, оставляя настоящее и захватывая будущее и оказываясь таким образом между ними.

Аристотель. Правда.

Парменид. Если же все становящееся необходимо должно пройти через настоящее, то, достигнув его, оно прекращает становление и в это мгновение есть то,
d чего оно достигло в становлении.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, когда единое, становясь старше, достигнет настоящего, оно прекратит становление и в то мгновение будет старше.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Но не того ли оно старше, старше чего становилось? И не старше ли самого себя оно становилось?

Аристотель. Да.

Парменид. А старшее старше того, что моложе?

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, единое и моложе себя в то мгновение, когда, становясь старше, оно достигает настоящего.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Но настоящее всегда налицо при едином в течение всего его бытия, ибо единое всегда существует в настоящем, когда бы оно ни существовало.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, единое всегда и есть и становится и старше и моложе самого себя.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Но большее ли или равное себе время оно есть или становится?

Аристотель. Равное.

Парменид. А если оно становится или есть равное время, то оно имеет один и тот же возраст.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А что имеет один и тот же возраст, то ни старше, ни моложе.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, если единое становит-

ся и есть равное себе время, то оно не есть и не становится ни моложе, ни старше самого себя[24].

Аристотель. По-моему, нет.

Парменид. А другого?

Аристотель. Не могу сказать. 153

Парменид. Но ведь можешь ты сказать, что другие вещи, иные, чем единое, коль скоро они иные, а не иное, многочисленнее единого, ибо, будучи иным, они были бы одним, а будучи иными, они многочисленнее одного и составляют множество?

Аристотель. Да, составляют.

Парменид. А будучи множеством, они причастны большему числу, чем единица.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее. Что́, станем мы утверждать, возникает и возникло прежде: бо́льшее числом или меньшее?

Аристотель. Меньшее.

Парменид. Но наименьшее — первое, а оно есть единица. Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, из всего́, имеющего число, еди- b
ное возникло первым; но и все другие вещи обладают числом, поскольку они другие, а не другое.

Аристотель. Да, обладают.

Парменид. Возникшее первым, я думаю, возникло раньше, другие же вещи — позже; возникшее же позже моложе возникшего раньше, и таким образом окажется, что другие вещи моложе единого, а единое старше других вещей.

Аристотель. Да, окажется.

Парменид. Ну, а что сказать относительно следующего: могло бы единое возникнуть вопреки своей природе, или это невозможно?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Но единое оказалось имеющим части, а если части, то и начало, и конец, и середину.

Аристотель. Да.

Парменид. А не возникает ли как в самом едином, так и в каждой другой вещи прежде всего начало, а после начала и все остальное, вплоть до конца?

Аристотель. А то как же?

Парменид. И мы признаём, что все это остальное — суть части целого и единого и что оно само лишь вместе с концом стало единым и целым?

Аристотель. Признаём.

Парменид. А конец, я полагаю, возникает последним и вместе с ним возникает, согласно своей природе,
d единое; так что если единое необходимо возникает не вопреки природе, то, возникнув вместе с концом позже другого, оно возникло бы согласно своей природе.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Итак, единое моложе другого, а другое старше единого.

Аристотель. Для меня это опять-таки очевидно.

Парменид. И вот что: не представляется ли необходимым, чтобы начало или другая какая-либо часть единого или чего-либо другого — если только это часть, а не части — была единым, как часть?

Аристотель. Представляется.

Парменид. Но если так, то единое будет возникать
e одновременно с возникновением и первой и второй [части] и при возникновении других оно не отстанет ни от одной, какая бы к какой ни присоединялась, пока, дойдя до последней, не сделается целым единым, не пропустив в своем возникновении ни средней, ни первой, ни последней, ни какой-либо другой [части].

Аристотель. Верно.

Парменид. Следовательно, единое имеет тот же возраст, что и все другое, так что если единое не нарушает своей природы, то оно должно возникнуть не прежде и не позже другого, но одновременно с ним.
154 И согласно этому рассуждению, единое не может быть ни старше, ни моложе другого и другое ни старше, ни моложе единого, а, согласно прежнему, оно и старше и моложе [другого], равно как другое и старше и моложе единого.

Аристотель. Да, конечно.

Парменид. Вот каково единое и вот как оно возникло. Но что сказать далее о том, как единое становится старше и моложе другого, а другое — старше и моложе единого, и о том, как оно не становится ни моложе, ни старше? Так ли обстоит дело со становлением, как и с бытием, или иначе?

b Аристотель. Не могу сказать.

Парменид. А я ограничусь следующим: если одно что-нибудь старше другого, то оно может становиться старше лишь настолько, насколько оно отличалось по возрасту уже при возникновении, и равным образом младшее не может становиться еще моложе, потому что

равные величины, будучи прибавлены к неравным — времени или чему-либо другому,— всегда оставляют их различающимися настолько, насколько они различались с самого начала.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Итак, одно существующее никогда не может становиться старше или моложе другого существующего, коль скоро по возрасту они всегда различаются одинаково: одно есть и стало старше, другое есть и стало моложе, но они не становятся [таковыми].

Аристотель. Верно.

Парменид. Поэтому единое существующее никогда не становится ни старше, ни моложе другого существующего.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но посмотри, не становятся ли они старше и моложе [друг друга] таким образом?

Аристотель. Каким именно?

Парменид. Таким, каким единое оказалось старше другого и другое старше единого.

Аристотель. Так что же из этого следует?

Парменид. Когда единое старше другого, то оно, надо полагать, просуществовало больше времени, чем d
другое.

Аристотель. Да.

Парменид. Но посмотри-ка еще: если мы станем прибавлять к большему и меньшему времени равное время, то будет ли большее время отличаться от меньшего на равную или на меньшую часть?

Аристотель. На меньшую.

Парменид. Итак, впоследствии единое будет отличаться по возрасту от другого не настолько, насколько оно отличалось сначала, но, получая то же приращение времени, что и другое, оно по возрасту будет постоянно отличаться от другого меньше, чем отличалось прежде. Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, то, что различается по возрасту сравнительно с чем-нибудь меньше, чем прежде, не e
становится ли моложе прежнего по отношению к тому, сравнительно с чем прежде было старше?

Аристотель. Становится.

Парменид. Если же оно становится моложе, то другое не становится ли в свою очередь старше единого, чем было прежде?

Аристотель. Конечно, становится.

Парменид. Итак, то, что возникло позже, становится старше сравнительно с тем, что возникло раньше и есть старше. Однако младшее никогда не есть, а всегда только становится старше старшего, потому что последнее увеличивается в направлении к «моложе», а
155 первое — в направлении к «старше». В свою очередь старшее таким же образом становится моложе младшего, потому что оба они, направляясь к противоположному им, становятся взаимно противоположными: младшее — старше старшего, а старшее — моложе младшего. Но стать таковыми они не могут, потому что если бы они стали, то уже не становились бы, а были бы. На самом же деле они [только] становятся старше и моложе друг друга: единое становится моложе другого, потому что оказалось старшим и возникшим
b раньше, а другое — старше единого, потому что возникло позднее. На том же основании и другое подобным же образом относится к единому, поскольку оказалось, что оно старше его и возникло раньше.

Аристотель. Да, это представляется так.

Парменид. Значит, поскольку ничто никогда не становится старше или моложе другого и оба всегда отличаются друг от друга на равное число, постольку и единое не становится ни старше, ни моложе другого и другое — единого; поскольку же представляется необходимым, чтобы раньше возникшее отличалось всегда
c на разную часть от возникшего позже, равно и позднейшее — от более раннего, постольку необходимо также, чтобы другое становилось старше и моложе единого, а единое — другого.

Аристотель. Именно так.

Парменид. В силу всех этих соображений единое, с одной стороны, и есть и становится и старше и моложе себя самого и другого, а с другой — не есть и не становится ни старше, ни моложе себя самого и другого.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. А так как единое причастно времени
d и [свойству] становиться старше и моложе, то не должно ли оно быть причастным прошедшему, будущему и настоящему, коль скоро оно причастно времени?

Аристотель. Должно.

Парменид. Итак, единое было, есть и будет; оно становилось, становится и будет становиться.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Поэтому возможно нечто *для него* и *его* и это нечто было, есть и будет.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Возможно, значит, его познание, и мнение о нем, и чувственное его восприятие, коль скоро и мы сами сейчас все это с ним проделываем.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. И есть для него имя и слово, и оно именуется и о нем высказывается; и все, что относится к другому, относится и к единому.

Аристотель. Все это, безусловно, так.

Парменид. Поведем еще речь о третьем. Если единое таково, каким мы его проследили, то не должно ли оно, будучи, с одной стороны, одним и многим и не будучи, с другой стороны, ни одним, ни многим, а кроме того, будучи причастным времени, быть какое-то время причастным бытию, поскольку оно существует, и какое-то время не быть ему причастным, поскольку оно не существует?

Аристотель. Должно.

Парменид. Но может ли оно, когда причастно бытию, не быть ему причастным, и когда оно не причастно ему, наоборот, быть?

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, оно причастно и не причастно [бытию] в разное время; только таким образом оно может быть и не быть причастным одному и тому же.

Аристотель. Правильно. 156

Парменид. Но не есть ли время и тот момент, когда единое приобщается к бытию, и тот, когда отрешается от него? Ведь как будет в состоянии единое то обладать, то не обладать чем-либо, если не будет момента, когда оно либо завладевает им, либо его оставляет?

Аристотель. Никак.

Парменид. А приобщение к бытию ты разве не называешь возникновением?

Аристотель. Называю.

Парменид. А отрешение от бытия не есть ли гибель?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Таким образом, оказывается, что единое, приобщаясь к бытию и отрешаясь от него, возникает и гибнет.

Аристотель. Безусловно.

Парменид. А так как оно — единое и многое,
b возникающее и гибнущее, то не гибнет ли многое, когда оно становится единым, и не гибнет ли единое, когда оно становится многим?

Аристотель. Конечно.

Парменид. А поскольку оно становится и единым и многим, не должно ли оно разъединяться и соединяться?

Аристотель. Непременно должно.

Парменид. Далее, когда оно становится неподобным и подобным, не должно ли оно уподобляться и делаться неподобным?

Аристотель. Должно.

Парменид. А когда становится бо́льшим, меньшим, равным, не должно ли оно увеличиваться, уменьшаться, уравниваться?

Аристотель. Да.

Парменид. А когда оно, находясь в движении, останавливается или из покоя переходит в движение, то, полагаю я, оно не должно пребывать ни в каком времени.

Аристотель. Как это?

Парменид. Прежде покоясь, а затем двигаясь и прежде двигаясь, затем покоясь, оно не будет в состоянии испытывать это, не подвергаясь изменению.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Ведь не существует времени, в течение которого что-либо могло бы сразу и не двигаться, и не покоиться.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но оно ведь и не изменяется, не подвергаясь изменению.

Аристотель. Это было бы невероятно.

Парменид. Так когда же оно изменяется? Ведь и не покоясь, и не двигаясь, и не находясь во времени,
d оно не изменяется.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. В таком случае не странно ли то, в чем оно будет находиться в тот момент, когда оно изменяется?

Аристотель. Что именно?

Парменид. «Вдруг» [25], ибо это «вдруг», видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону. В самом деле, изменение

не начинается с покоя, пока это — покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе «вдруг» лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению.

Аристотель. Кажется, так.

Парменид. И коль скоро единое покоится и движется, оно должно изменяться в ту и в другую сторону, потому что только при этом условии оно может пребывать в обоих состояниях. Изменяясь же, оно изменяется вдруг и, когда изменяется, не может находиться ни в каком времени, и не может, значит, в тот момент ни двигаться, ни покоиться.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но разве не так обстоит дело и при прочих изменениях? Когда что-либо переходит от бытия к гибели или от небытия к возникновению, происходит его становление между некими движением и покоем и оно не имеет в тот момент ни бытия, ни небытия, не возникает и не гибнет.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. По той же причине, когда единое переходит из единого во многое, и из многого в единое, оно не есть ни единое, ни многое, оно не разъединяется и не соединяется; точно так же, переходя из подобного в неподобное и из неподобного в подобное, оно не есть ни подобное, ни неподобное, оно не уподобляется и не становится неподобным; наконец, переходя из малого в великое и равное и наоборот, оно не бывает ни малым, ни великим, ни равным, не увеличивается, не убывает и не уравнивается.

Аристотель. Выходит, что нет.

Парменид. Значит, единое испытывает все эти состояния, если оно существует.

Аристотель. Как же иначе?

Относительное и абсолютное полагание единого с выводами для иного

Парменид. Не рассмотреть ли теперь, что испытывает другое, если единое существует?

Аристотель. Да, рассмотрим.

Парменид. Будем поэтому рассуждать о том, что должно испытывать другое — неединое, — если единое существует.

Аристотель. Будем.

Парменид. Итак, поскольку другое есть другое

по отношению к единому, оно не есть единое, иначе оно не было бы другим по отношению к единому.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Однако другое не вовсе лишено единого, но некоторым образом причастно ему.

Аристотель. Каким именно?

Парменид. Другое — не-единое — есть другое, надо полагать, потому, что имеет части, ибо если бы оно не имело частей, то было бы всецело единым.

Аристотель. Правильно.

Парменид. А части, как мы признаем, есть у того, что представляет собою целое.

Аристотель. Да, мы это признаем.

Парменид. Но целое единое должно состоять из многого; части и будут его частями, потому что каждая из частей должна быть частью не многого, но целого.

Аристотель. Как это?

Парменид. Если бы что-либо было частью многого, в котором содержалось бы и оно само, то оно,
d конечно, оказалось бы частью как себя самого — что невозможно,— так и каждого отдельного из другого, если только оно есть часть всего многого. Но не будучи частью чего-нибудь отдельного, оно будет принадлежать другому, за исключением этого отдельного, и, значит, не будет частью каждого отдельного; не будучи же частью каждого, оно не будет частью ни одного отдельного из многого. Если же оно не есть часть ни одного, то невозможно ему быть чем-нибудь — частью или чем-то иным — по отношению к сумме таких отдельных [членов], ни для одного из которых оно не есть нечто.

Аристотель. Очевидно, так.

Парменид. Значит, часть есть часть не многого и не всех [его членов], но некоей одной идеи и некоего
e единого, которое мы называем целым, ставшим из всех [членов] законченным единым; часть и есть часть такого целого.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Значит, если другое имеет части, то и оно должно быть причастным целому и единому.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Необходимо, значит, чтобы другое — не-единое — было единым законченным целым, имеющим части.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Далее, то же самое относится и к каж-

дой части: части тоже необходимо причастны единому. Ведь если каждая из них есть часть, то тем самым «быть каждым» означает быть отдельным, обособленным от другого и существующим само по себе, коль скоро это есть «каждое».

Аристотель. Правильно.

Парменид. Но причастное единому причастно ему, очевидно, как нечто отличное от него, потому что в противном случае оно не было бы причастно, но само было бы единым; а ведь ничему, кроме самого́ единого, невозможно быть единым.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Между тем, и целое, и часть необходимо должны быть причастны единому. В самом деле, первое составит единое целое, части которого будут частями; а каждая из частей будет одной частью целого, часть которого она есть.

Аристотель. Так.

Парменид. Но не будет ли то, что причастно еди- ь
ному, причастным ему, как иное в отношении единого?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А иное в отношении единого будет, надо полагать, многим, потому что если другое в отношении единого не будет ни одним, ни бо́льшим, чем один, оно не будет ничем.

Аристотель. Конечно, не будет.

Парменид. А поскольку причастное единому как части и единому как целому многочисленнее единого, то не должно ли то, что приобщается к единому, быть количественно беспредельным?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Посмотрим на дело так: в момент, когда нечто приобщается к единому, оно приобщается к нему не как единое и не как причастное единому, не правда ли?

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Но то, в чем нет единого, будет множеством?

Аристотель. Конечно.

Парменид. А что, если мы пожелаем мысленно отделить от этого множества самое меньшее, какое только возможно; это отделенное, поскольку и оно не причастно единому, не окажется ли неизбежно множеством, а не единым?

Аристотель. Да, это неизбежно.

Парменид. Итак, если постоянно рассматривать таким образом иную природу идеи саму по себе, то, сколько бы ни сосредоточивать на ней внимание, она всегда окажется количественно беспредельной [26].

Аристотель. Безусловно, так.

Парменид. С другой же стороны, части, поскольку
d каждая из них стала частью, обладают уже пределом
как друг по отношению к другу, так и по отношению к целому и целое обладает пределом по отношению к частям.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. Итак, другое в отношении единого, как оказывается, таково, что если сочетать его с единым, то в нем возникает нечто иное, что и создает им предел в отношении друг друга, тогда как природа другого сама по себе — беспредельность.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Таким образом, другое в отношении единого — и как целое, и как части, с одной стороны, беспредельно, а с другой — причастно пределу.

Аристотель. Именно так.

Парменид. А не будут ли [части другого] также
e подобны и неподобны себе самим и друг другу?

Аристотель. Как именно?

Парменид. Поскольку всё по природе своей беспредельно, постольку всё будет обладать одним и тем же свойством.

Аристотель. Именно так.

Парменид. И поскольку всё причастно пределу, постольку всё тоже будет обладать одним и тем же свойством.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Поскольку, таким образом, [другое] обладает свойствами быть ограниченным и быть беспредельным, эти свойства противоположны друг другу.

159 Аристотель. Да.

Парменид. А противоположное в высшей степени неподобно.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Итак, в соответствии с каждым из этих двух свойств в отдельности [части другого] подобны себе самим и друг другу, а в соответствии с обоими вместе — в высшей степени противоположны и неподобны.

Аристотель. По-видимому.

Парменид. Таким образом, [всё] другое будет

подобно и неподобно себе самому и друг другу.

Аристотель Так.

Парменид. И мы уже без труда найдем, что [части] другого в отношении единого тождественны себе самим и отличны друг от друга, движутся и покоятся и имеют все противоположные свойства, коль скоро b
обнаружилось, что они обладают упомянутыми свойствами.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. Однако не пора ли нам оставить это, как дело ясное, и снова рассмотреть, если есть единое, окажется ли другое в отношении единого совсем в ином положении или в таком же самом?

Аристотель. Конечно, это следует рассмотреть.

Парменид. Так поведем рассуждение с самого начала: если есть единое, что должно испытывать другое в отношении единого?

Аристотель. Поведем рассуждение так.

Парменид. Разве единое существует не отдельно от другого и другое не отдельно от единого?

Аристотель. Что же из того?

Парменид. А то, полагаю, что наряду с ними нет ничего иного, что было бы отлично и от единого, и от другого; ведь, когда сказано «единое и другое», этим сказано все.

Аристотель. Да, все.

Парменид. Следовательно, нет ничего отличного от них, в чем единое и другое могли бы находиться вместе.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Поэтому единое и другое никогда не находятся в одном и том же.

Аристотель. Выходит, что нет.

Парменид. Следовательно, они находятся отдельно [друг от друга]?

Аристотель. Да.

Парменид. И мы утверждаем, что истинно единое не имеет частей.

Аристотель. Как же ему иметь их?

Парменид. Поэтому ни целое единое, ни части его не могли бы находиться в другом, если единое отдельно от другого и не имеет частей.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, другое никоим способом не может быть причастным единому, раз оно не d

причастно ему ни по частям, ни в целом.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Поэтому другое никоим образом не есть единое и не имеет в себе ничего от единого.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, другое не есть также многое, потому что если бы оно было многим, то каждое из многого было бы одной частью целого. На самом же деле другое в отношении единого не есть ни единое, ни многое, ни целое, ни части, раз оно никак не причастно единому.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Поэтому другое и само не есть два или
e три, и в себе их не содержит, коль скоро оно совсем лишено единого.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, другое ни само не есть подобное и неподобное единому, ни в себе подобия и неподобия не содержит: ведь если бы другое было подобно и неподобно либо содержало в себе подобие и неподобие, то, полагаю я, другое в отношении единого содержало бы в себе две взаимно противоположные идеи.

Аристотель. Это очевидно.

Парменид. Но ведь оказалось невозможным, чтобы было причастно двум то, что не причастно даже одному.

Аристотель. Оказалось.

Парменид. Стало быть, другое не есть ни подобное, ни неподобное, ни то и другое вместе, потому что,
160 будучи подобным или неподобным, оно было бы причастно одной из двух идей, а будучи тем и другим вместе, причастно двум противоположным идеям, что, как выяснилось, невозможно.

Аристотель. Верно.

Парменид. Следовательно, другое не есть ни тождественное, ни различное, оно не движется и не покоится, не возникает и не гибнет, не есть ни большее, ни меньшее, ни равное и никакого другого из подобных свойств не имеет; ведь если бы другое подлежало чему-либо такому, оно было бы причастно и одному, и двум, и трем, и нечетному, и четному, а между тем ему оказа-
b лось невозможным быть этому причастным, поскольку оно совершенно и всецело лишено единого.

Аристотель. Сущая правда.

Парменид. Таким образом, если есть единое, то

оно в то же время не есть единое ни по отношению к себе самому, ни по отношению к другому.

Аристотель. Совершенно верно.

Относительное и абсолютное отрицание единого с выводами для единого

Парменид. Хорошо. Не следует ли после этого рассмотреть, какие должны быть следствия, если единое не существует?

Аристотель. Следует.

Парменид. В чем, однако, состоит это предположение: «Если единое не существует»? Отличается ли оно от предположения: «Если не-единое не существует»?

Аристотель. Конечно, отличается.

Парменид. Только отличается или же суждения «если не-единое не существует» и «если единое не существует» прямо противоположны друг другу?

Аристотель. Прямо противоположны.

Парменид. А если бы кто сказал: «Если великое, малое или что-либо другое в этом роде не существует», то разве не показал бы он, что под несуществующим он в каждом случае разумеет нечто иное?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Так и теперь, когда кто-нибудь скажет: «Если единое не существует»,— не покажет ли он этим, что под несуществующим он понимает нечто отличное от иного? И мы знаем, что он хочет сказать.

Аристотель. Знаем.

Парменид. Итак, говоря «единое» и присовокупляя к этому либо бытие, либо небытие, он выражает, во-первых, нечто познаваемое, а во-вторых, отличное от иного; ведь то, о чем утверждается, что оно не существует, можно, тем не менее, познать, как и то, что оно d отлично от иного, не правда ли?

Аристотель. Безусловно.

Парменид. Поэтому с самого начала следует говорить так: чем должно быть единое, если оно не существует? И вот, оказывается, что ему, прежде всего, должно быть присуще то, что оно познаваемо, иначе мы не могли бы понять слов того, кто сказал бы: «Если единое не существует».

Аристотель. Верно.

Парменид. Далее, от него должно быть отлично иное, ведь иначе и единое нельзя было бы называть отличным от иного.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, кроме познаваемости
e ему присуще и отличие. Ведь когда кто говорит, что единое отлично от иного, тот говорит не об отличии иного, но об отличии единого.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Кроме того, несуществующее единое причастно «тому», «некоторому», «этому», «принадлежащим этому», «этим» и всему остальному подобному. В самом деле, если бы оно не было причастно «некоторому» и другим упомянутым [определениям], то не было бы речи ни о едином, ни об отличном от единого, ни о том, что принадлежит ему и от него исходит, ни вообще о чем-либо.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Единому, конечно, не может быть присуще бытие, коль скоро оно не существует, но ничто
161 не мешает ему быть причастным многому, и это даже необходимо, коль скоро не существует именно это единое, а не какое-либо другое. Правда, если ни единое, ни «это» не будет существовать и речь пойдет о чем-нибудь другом, то мы не вправе произнести ни слова, но если предполагается, что не существует это, а не какое-либо другое единое, то ему необходимо быть причастным и «этому», и многому другому.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, у него есть и неподобие по отношению к иному, потому что иное, будучи отличным от единого, должно быть другого рода.

Аристотель. Да.

Парменид. А другого рода разве не то, что иного рода?

Аристотель. А то как же?

Парменид. А иного рода — не будет ли оно неподобным?

b Аристотель. Конечно, неподобным.

Парменид. И коль скоро иное неподобно единому, то, очевидно, неподобное будет неподобно неподобному.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Таким образом, и у единого должно быть неподобие, в силу которого иное ему неподобно.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Если же у него есть неподобие по отношению к иному, то не должно ли оно обладать подобием по отношению к самому себе?

Аристотель. Как это?

Парменид. Если бы единое обладало неподобием по отношению к единому, то речь, конечно, не могла бы идти о такой вещи, как единое, и наше предположение касалось бы не единого, но чего-то иного, нежели единое.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Но это не должно быть так.

Аристотель. Нет.

Парменид. Следовательно, единое должно обладать подобием по отношению к самому себе.

Аристотель. Должно.

Парменид. Далее, оно также не равно иному, потому что если бы оно было равно, то оно бы уже существовало и, в силу равенства, было бы подобно иному. Но то и другое невозможно, раз единого не существует.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А так как оно не равно иному, то не необходимо ли, чтобы и иное не было равно ему?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но то, что не равно, не есть ли неравное?

Аристотель. Да.

Парменид. А неравное не в силу ли неравенства есть неравное?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Стало быть, единое причастно и неравенству, в силу которого иное ему не равно? d

Аристотель. Причастно.

Парменид. Но ведь неравенству принадлежат великость и малость.

Аристотель. Принадлежат.

Парменид. Следовательно, такому единому принадлежит великость и малость?

Аристотель. По-видимому.

Парменид. Но великость и малость всегда далеко отстоят друг от друга.

Аристотель. И даже очень далеко.

Парменид. Следовательно, между ними всегда что-то есть.

Аристотель. Есть.

Парменид. Можешь ли ты указать между ними что-либо другое, кроме равенства?

Аристотель. Нет, только его.

Парменид. Следовательно, что обладает великостью и малостью, то обладает и равенством, находящимся между ними.

Аристотель. Это очевидно.

Парменид. Таким образом, несуществующее единое должно быть причастно и равенству, и великости, и малости.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Кроме того, оно должно каким-то образом быть причастно и бытию.

Аристотель. Как так?

Парменид. Оно должно быть таково, как мы утверждаем. В самом деле, если бы оно было не таково, то мы говорили бы неправду, утверждая, что единое не существует. Если же это правда, то, очевидно, мы утверждаем это как существующее. Или не так?

Аристотель. Именно так.

Парменид. А так как мы признаём истинность того, что мы утверждаем, то нам необходимо признать, что мы говорим о том, что существует.

162 Аристотель. Непременно.

Парменид. Итак, выходит, что единое есть несуществующее: ведь если оно не будет несуществующим, но что-либо из бытия отдаст небытию, то тотчас станет существующим.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, единое несуществующее, чтобы быть несуществующим, должно быть связано с небытием тем, что оно есть несуществующее, равно как и существующее для полноты своего существования должно быть связано [с бытием] тем, что оно не есть несуществующее. В самом деле, только в таком случае существующее будет в полном смысле слова существовать, а несуществующее не существовать, поскольку существующее, чтобы быть вполне существующим, причастно бытию, [содержащемуся в] «быть суще-
b ствующим», и небытию, [содержащемуся в] «не быть несуществующим», и поскольку несуществующее, чтобы тоже быть вполне несуществующим, причастно небытию, [содержащемуся в] «не быть существующим», и бытию, [содержащемуся в] «быть несуществующим».

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Итак, раз существующее причастно небытию и несуществующее — бытию, то и единому, поскольку оно не существует, необходимо быть причастным бытию, чтобы не существовать.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. И если единое не существует, оно, очевидно, связано с бытием.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, также и с небытием, поскольку оно не существует.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А может ли пребывающее в каком-то состоянии не пребывать в нем, если оно не выходит из этого состояния?

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, все, что пребывает в таком и не в таком состоянии, указывает на изменение? c

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А изменение есть движение; или как мы его назовем?

Аристотель. Движением.

Парменид. А разве единое не оказалось существующим и несуществующим?

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, оно оказывается в таком и не в таком состоянии.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Значит, несуществующее единое оказалось и движущимся, так как оно претерпевает переход от бытия к небытию[27]

Аристотель. По-видимому, так.

Парменид. Однако если оно не находится нигде среди существующего, так как не существует, раз оно не существует, то оно не может откуда-то куда-то перемещаться.

Аристотель. Как оно могло бы?

Парменид. Следовательно, оно не может двигаться посредством перемещения.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Оно не может также вращаться в том d
же самом месте, так как оно нигде не соприкасается с тем же самым. В самом деле, то же самое есть существующее, а несуществующее единое не может находиться в чем-либо существующем.

Аристотель. Конечно, не может.

Парменид. Следовательно, несуществующее единое не может вращаться в том, в чем оно не находится.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но единое также не изменяется и в самом себе ни как существующее, ни как несуществую-

щее: ведь если бы оно изменялось в самом себе, то речь шла бы уже не о едином, а о чем-то ином.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Если же оно не изменяется, не враща-
e ется в том же самом месте и не перемещается, то может
ли оно еще каким-либо образом двигаться?

Аристотель. Да каким же еще?

Парменид. А неподвижному необходимо находиться в покое, покоящемуся же — стоять на месте.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Выходит, несуществующее единое и стоит на месте и движется.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Далее, коль скоро оно движется, то
ему весьма необходимо изменяться: ведь насколько что-
163 нибудь продвигается, настолько оно находится уже не
в том состоянии, в каком находилось, но в другом.

Аристотель. Да.

Парменид. Значит, единое, находясь в движении, тем самым изменяется.

Аристотель. Да.

Парменид. А если бы оно никак не двигалось, то никак и не изменялось бы.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, поскольку несуществующее единое движется, оно изменяется, а поскольку оно не движется, оно не изменяется.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, несуществующее единое и изменяется, и не изменяется.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. А разве изменяющемуся не до́лжно
становиться другим, чем прежде, и гибнуть в отношении
b прежнего своего состояния, а неизменяющемуся — не
становиться [другим] и не гибнуть?

Аристотель. До́лжно.

Парменид. Следовательно, и несуществующее единое, изменяясь, становится и гибнет, а не изменяясь, не становится и не гибнет. Таким образом, выходит, что несуществующее единое становится и гибнет, а также не становится и не гибнет.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. Вернемся опять к началу, чтобы посмотреть, получится ли у нас то же самое, что получилось только что, или другое.

Аристотель. Хорошо, вернемся.

Парменид. Итак, предположив, что единое не существует, мы выясняем, какие из этого следуют вы- c
воды.

Аристотель. Да.

Парменид. Когда же мы говорим «не существует», то разве этим обозначается что-нибудь иное, а не отсутствие бытия у того, что мы называем несуществующим?

Аристотель. Да, именно это.

Парменид. Разве, называя нечто несуществующим, мы считаем, что оно некоторым образом не существует, а некоторым образом существует? Или это выражение «не существует» просто означает, что несуществующего нет ни так ни этак и как несуществующее оно никак не причастно бытию?

Аристотель. Это — прежде всего.

Парменид. Так что несуществующее не могло бы ни существовать, ни другим каким-либо образом быть причастным бытию.

Аристотель. Конечно, нет. d

Парменид. А становиться и гибнуть не значило ли: первое — приобщаться к бытию, а второе — утрачивать бытие, или это имело какой-нибудь другой смысл?

Аристотель. Никакого другого.

Парменид. Но что совершенно не причастно бытию, то не могло бы ни получать его, ни утрачивать.

Аристотель. Как оно могло бы?

Парменид. А так как единое никак не существует, то оно никоим образом не должно ни иметь бытия, ни терять его, ни приобщаться к нему.

Аристотель. Естественно.

Парменид. Следовательно, несуществующее единое не гибнет и не возникает, так как оно никак не причастно бытию.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. А следовательно, и не изменяется никак: в самом деле, претерпевая изменение, оно возникало бы и гибло.

Аристотель. Правда.

Парменид. Если же оно не изменяется, то, конечно, и не движется?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Далее, мы не скажем, что нигде не находящееся стоит, ибо стоящее должно быть всегда в

каком-нибудь одном и том же месте.

Аристотель. В одном и том же. Как же иначе?

Парменид. Таким образом, мы должны также признать, что несуществующее никогда не стоит на месте и не движется.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Далее, ему не присуще ничто из существующего: ведь, будучи причастным чему-либо существующему, оно было бы причастно и бытию.

164 Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, у него нет ни великости, ни малости, ни равенства.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. У него также нет ни подобия, ни отличия ни в отношении себя самого, ни в отношении иного.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Далее, может ли иное как-либо относиться к нему, если ничто не должно к нему относиться?

Аристотель. Не может.

Парменид. Поэтому иное ни подобно ему, ни неподобно, ни тождественно ему, ни отлично.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Ну, а будет ли иметь отношение к несуществующему следующее: «того», «тому», «что-либо», «это», «этого», «иного», «иному», «прежде»,
b «потом», «теперь», «знание», «мнение», «ощущение», «суждение», «имя» или иное что-нибудь из существующего?

Аристотель. Не будет.

Парменид. Таким образом, несуществующее единое ничего не претерпевает.

Аристотель. Действительно, выходит, что ничего не претерпевает.

Относительное и абсолютное отрицание единого с выводами для иного

Парменид. Обсудим еще, каким должно быть иное, если единого не существует.

Аристотель. Обсудим.

Парменид. Я полагаю, что иное прежде всего должно быть иным, потому что если бы оно и иным не было, то о нем нельзя было бы рассуждать.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Если же об ином можно рассуждать, то иное есть другое; в самом деле, разве не одно и то же

обозначаешь ты словами «иное» и «другое»?

Аристотель. По-моему, одно и то же.

Парменид. Разве мы не говорим, что другое есть другое по отношению к другому и иное есть иное по отношению к иному?

Аристотель. Говорим.

Парменид. Поэтому иное, чтобы действительно быть иным, должно иметь нечто, в отношении чего оно есть иное.

Аристотель. Должно.

Парменид. Что бы это такое было? Ведь иное не будет иным в отношении единого, коль скоро единого не существует.

Аристотель. Не будет.

Парменид. Следовательно, оно иное по отношению к себе самому, ибо ему остается только это, или оно не будет иным по отношению к чему бы то ни было.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Стало быть, любые [члены другого] взаимно другие как множества; они не могут быть взаимно другими как единицы, ибо единого не существует. Любое скопление их беспредельно количественно: даже d
если кто-нибудь возьмет кажущееся самым малым, то и оно, только что представлявшееся одним, вдруг, как при сновидении, кажется многим и из ничтожно малого превращается в огромное по сравнению с частями, получающимися в результате его дробления.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Итак, в качестве этих скоплений иное есть иное по отношению к самому себе, если вообще существует иное, когда не существует единого.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Итак, будет существовать множество скоплений, из которых каждое будет казаться одним, не будучи на самом деле одним, поскольку не будет единого?

Аристотель. Да.

Парменид. И будет казаться, что существует некоторое их число, поскольку каждое из них — одно, e
при том, что их много.

Аристотель. Именно так.

Парменид. И одно в них покажется четным, другое нечетным, но это противно истине, поскольку единого не существует.

Аристотель. Конечно, противно истине.

Парменид. Далее, как было сказано, будет казаться, что в них содержится мельчайшее, однако это мельчайшее покажется многим и великим в сравнении с каждым из многочисленных малых [членений].

165 Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее, каждое скопление будет представляться также равным многим малым [членам]; в самом деле, оно лишь в том случае представится переходящим из большего в меньшее, если предварительно покажется промежуточным, а это и будет создавать впечатление равенства.

Аристотель. Естественно.

Парменид. Далее, будет представляться, что каждое скопление имеет предел по отношению к другому скоплению, хотя по отношению к самому себе оно не имеет ни начала, ни конца, ни середины.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. А вот каким: когда кто-нибудь мысленно примет что-либо за начало, конец или середину таких скоплений, то каждый раз перед началом ока-
b жется другое начало, за концом останется еще другой конец и в середине появится другая, более средняя, середина, меньшая первой, потому что ни в начале, ни в конце, ни в середине нельзя уловить единого, раз оно не существует.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. А все существующее, какое кто-либо улавливает мыслью, должно, полагаю я, распадаться и раздробляться, ибо его можно воспринять лишь в виде скопления, лишенного единства.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. Конечно, издали, для слабого зрения, такое скопление необходимо будет казаться единым, но
c вблизи, для острого ума, каждое единство окажется количественно беспредельным, коль скоро оно лишено единого, которого не существует. Не правда ли?

Аристотель. Это в высшей степени необходимо.

Парменид. Таким образом, если единого нет, а существует иное в отношении единого, то каждое иное должно казаться и беспредельным, и имеющим предел, и одним, и многим.

Аристотель. Да, должно.

Парменид. Не будет ли оно также казаться подобным и неподобным?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. А вроде того, как бывает с контурами на картине. Если стать в отдалении, то все они, сливаясь воедино, будут казаться одинаковыми и потому подобными.

Аристотель. Конечно.

Парменид. А если приблизиться, то они оказы- d
ваются многими и различными и, вследствие впечатления отличия, разнообразными и неподобными друг другу.

Аристотель. Да.

Парменид. Так же и эти скопления должны казаться подобными и неподобными себе и самим и друг другу.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. А следовательно, и тождественными и различными между собой, и соприкасающимися и разделенными, и движущимися всеми видами движения и находящимися в состоянии полного покоя, и возникающими и гибнущими, и ни теми, ни другими, и имеющими все подобные свойства, которые нам уже не трудно проследить, если единого нет, а многое существует.

Аристотель. Сущая правда.

Парменид. Вернемся в последний раз к началу и обсудим, чем должно быть иное в отношении единого, если единое не существует.

Аристотель. Обсудим.

Парменид. Итак, иное не будет единым.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А также и многим, ведь во многом будет содержаться и единое. Если же ничто из иного не есть одно, то все оно есть ничто, так что не может быть и многим.

Аристотель. Верно.

Парменид. А если в ином не содержится единое, то иное не есть ни многое, ни единое.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. И даже не представляется ни единым, 166
ни многим.

Аристотель. Почему так?

Парменид. А потому, что иное нигде никаким образом не имеет никакого общения ни с чем из несуществующего и ничто из несуществующего не имеет никакого отношения ни к чему из иного; к тому же у несуществующего нет и частей.

Аристотель. Правда.

Парменид. Следовательно, у иного нет ни мнения о несуществующем, ни какого-либо представления о нем и несуществующее решительно никак не мыслится иным.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, если единое не суще-
b ствует, то ничто из иного не может мыслиться ни как одно, ни как многое, потому что без единого мыслить многое невозможно.

Аристотель. Да, невозможно.

Парменид. Итак, если единое не существует, то и иное не существует и его нельзя мыслить ни как единое, ни как многое.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Следовательно, его нельзя себе мыслить также ни как подобное, ни как неподобное.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. И также ни как тождественное, ни как различное, ни как соприкасающееся, ни как обособленное, ни вообще как имеющее другие признаки, которые, как мы проследили выше, оно обнаруживает; ничем таким иное не может ни быть, ни казаться, если единое не существует.

Аристотель. Правда.

Парменид. Не правильно ли будет сказать в общем: если единое не существует, то ничего не существует?

Аристотель. Совершенно правильно.

Парменид. Выскажем же это утверждение, а также и то, что существует ли единое или не существует, и оно и иное, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу безусловно суть и не суть, кажутся и не кажутся.

Аристотель. Истинная правда.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Abel — Orphica/Rec. E. Abel. Lipsiae, 1885

Beckby — Anthologia graeca, griechisch und deutsch/Ed. H. Beckby. Bd I—IV. München, 1957—1958

Bergk — Poetae lyrici graeci/Rec. Th. Bergk. I—III. Lipsiae, 1882—1900

Diehl — Anthologia lyrica graeca/Ed. E. Diehl. Vol. I—II. Lipsiae, 1925. Fasc. 1, 1954. Fasc. 2, 1955. Fasc. 3, 1954

Diels — Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch/ Von H. Diels. 9 Aufl. I—III. Hrsg von W. Kranz. Bd I—III. Berlin, 1959—1960

Dindorfii — Aelii Aristidis orationis/Rec. G. Dindorfii. Vol. I—VI. Lipsiae, 1829

Edmonds — Lyra graeca/Ed. J. M. Edmonds. Vol. I. London, 1963

Hercher — Aeliani opera/Ed. R. Hercher. Lipsiae, 1864

Hermann — Platonis dialogi/Ed. C. Hermann. Bd VI. Ed. stereot. Lipsiae, 1921

Kaibel — Comicorum graecorum fragmenta/Ed. G. Kaibel. Berolini, 1899

Kern — Orphicorum fragmenta/Coll. O. Kern. Berolini, 1922

Kock — Comicorum graecorum fragmenta/Ed. Th. Kock. Vol. I—III. Lipsiae, 1880—1888

Kroll — Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii/Ed. G. Kroll. Vol. I—II. Leipzig, 1899—1901

N.— Sn.— Tragicorum graecorum fragmenta/Rec. A. Nauck. Suppl. add. B. Snell. Hildesheim, 1964

Quandt — Orphei hymni/Ed. G. Quandt. Berolini, 1955

Radt — Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. 3. Aeschynes/Ed. S. Radt. Göttingen, 1985

Rzach — Hesiodi carmina/Ed. A. Rzach. Lipsiae, 1913

Snell — Maehler — Pindari carmina cum fragmentis/Post B. Snell ed. H. Maehler. Bd I—II. Leipzig, 1975—1987

Vogt — Procli Hymni/Ed. E. Vogt. Wiesbaden, 1957

Walz — Rhetores graeci/Ed. Ch. Walz. Vol. I—IX. Stuttgart, 1832—1836

ФЕДОН

ТЕОРИЯ ЭЙДОСА ЖИЗНИ

Изучая «Федона» после «Кратила» (последний диалог 1-го тома) и читатель и комментатор испытывают чувство отдохновения и просветления, потому что «Федон» несравненно стройнее и понятнее «Кратила» и его логические недостатки осознаются с гораздо большей легкостью и очевидностью. Кроме того, «Федон» — произведение не чисто философское, но морально-философское, художественно-философское и даже мифологическое. Последние три стороны «Федона» при всей их важности и глубине гораздо более доступны, чем его логическая сторона, занимающая в диалоге, по крайней мере в отношении размеров, отнюдь не самое главное место.

«Федон» — это в первую очередь один из самых ярких документов в истории культуры человечества, трактующих о тех вопросах, которые всегда интересовали всех мыслящих, да и вообще большинство людей: о жизни и смерти, о теле и душе, о судьбе тела и судьбе души, о высшем назначении человека. «Федон» проникнут мыслью о неустройстве, вечном беспокойстве и смертности человеческого тела, а с другой стороны, о величии человеческих идеалов. Платон неустанно мечтает о таком устроении жизни, где не было бы страданий и горестей, взаимной ненависти и вражды и где царила бы вечная правда. Все это воплощено в диалоге в возвышенном образе Сократа, погибающего именно ради этого будущего блаженства. Смерть Сократа, изображением которой кончается диалог, выдержана в строгих классических тонах, когда возвышенное подавляет все низменное и когда совмещаются простота, краткость, выразительность и глубочайшая идейность. Здесь незаменимый материал для всякого историка литературы. Все подобного рода особенности «Федона» — его моральный пафос, возвышенный трагизм смерти Сократа, художественная проникновенность диалога, его неподражаемый классический стиль — еще ждут своего глубокого и тонкого исследователя.

В настоящем издании нет надобности анализировать литературную сторону «Федона». Наша цель — дать философскую характеристику диалога. Философская сторона «Федона» при всей своей возвышенности требует весьма критического к себе подхода. Разумеется, логическая критика не должна снижать огромное историко-культурное значение «Федона», представляющего собой, повторяем, потрясающий человеческий документ. Сознательный и критический подход к логике «Федона» необходим, чтобы определить место этого диалога в истории античной философии, а это возможно в результате отчетливого усвоения его логической структуры. При всем своем мировом значении Платон — представитель своего века и сын своего народа; было бы антиисторической глупостью отрывать его от верований своего народа и от духовной жизни своего века. И если при нашем анализе окажется необходимым указать в «Федоне» на разные логические погрешности, то пусть это будет только установлением исторического

места платоновского диалога, но ничуть не пренебрежением его высокими философскими достоинствами или принижением возвышенно-трагического образа проникновенно изображенного в нем Сократа.

Как обычно, дадим сначала анализ композиции диалога «Федон».

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (57a — 64b)

1. Пифагореец Эхекрат из Флиунта, встретившись с учеником Сократа Федоном из Элиды, присутствовавшим при смерти Сократа, просит его рассказать о последних часах жизни учителя (57a — 58d).

2. Рассказ Федона о настроении учеников Сократа перед смертью последнего (58e — 59d) и о приходе их к нему в тюрьму в день его казни (59d — 60a). Все дальнейшее будет тоже рассказом Федона.

3. Рассуждение Сократа о высшем единстве удовольствия и страдания по поводу снятия с него оков перед казнью (60bc). Его объяснение, почему он стал перелагать в стихи Эзоповы басни: этого настойчиво требовали его последние сновидения (60d — 61b).

4. Сократ доказывает, почему недопустимо самоубийство: жизнь человека зависит не от него, а от богов, которые и после его смерти оставят его живым и даже даруют, если он добр и рассудителен, лучшую жизнь (61c — 63e). Истинные философы, по Сократу, желают только одного «умирания и смерти» (64ab).

В дальнейшем следуют доказательства этого.

II. Душа и тело с точки зрения познания истины (64b 70b)

1. Жизнь тела, и в частности разного рода телесные удовольствия, мешает, как продолжает рассуждать Сократ, чистому мышлению; только чистым мышлением познаются сущности вещей, т. е. вещи, взятые сами по себе и потому недоступные чувственным ощущениям (64b — 67e). Итак, когда мы хотим узнать что-нибудь «чисто», необходимо отрешиться от тела и созерцать «вещи сами по себе самою по себе душой» (66d) «Словно какая-то тропа приводит нас» к познанию «всего чистого», а это и есть истина (66b).

2. Только таким образом и приобщаются, по Сократу, к разуму (φρόνησις), подлинному предмету стремления всех истинных философов «во всей его чистоте», и приобщаются только в потустороннем мире, по отрешении души от тела (68bc).

3. Этот разум есть также единственный принцип всякой подлинной добродетели, т. е. мужества, справедливости и воздержности, так как иначе они определялись бы всякими низменными целями, т. е. являлись бы обманчивыми и рабскими призраками (68d — 69c).

4. Поэтому не худо рассуждали учредители таинств, учившие о спасении в потустороннем мире только тех, кто очистился здесь, а истинные философы и были такими участниками таинств; им Сократ по возможности следовал всю свою жизнь, почему он и надеется на лучшую долю после своей смерти (69c — e).

5. Ввиду сомнения Кебета, одного из присутствующих при беседе учеников Сократа, относительно того, обладает ли душа после смерти тела способностью мыслить (70ab), Сократ приводит свои знаменитые четыре доказательства бессмертия души.

III. Аргумент первый: взаимопереход противоположностей (70с — 72е)

1. Вначале излагается миф о душепереселении (70cd), который сам по себе, конечно, еще не есть логический аргумент.

2. Логическая аргументация основана на понятии становления, или постоянного перехода одного в другое: если есть большее, то, значит, есть и меньшее, в сравнении с которым только и могло возникнуть большее; то же относится и к изменениям силы, скорости, разъединению и соединению, охлаждению и нагреванию, сну и бодрствованию, а следовательно, к жизни и смерти, оживанию и умиранию души при жизни тела и после смерти тела (70е — 72а).

3. Без допущения постоянного перехода противоположностей друг в друга все остановилось бы только на какой-нибудь одной из противоположностей, т. е. стало бы смертью. Следовательно, душа после смерти тела переходит в другое состояние уже без земного тела, а неземная душа опять переходит в земное существование, т. е. взаимопереход противоположностей осуществляется здесь как космический круговорот душ (72b — е).

IV. Аргумент второй: знание как припоминание того, что было до рождения человека (73а — 78b)

1. Мы всегда при помощи одного вспоминаем что-нибудь другое, более или менее существенное. Из этих воспоминаний для нас важно сейчас припоминание по данной вещи того, что́ она значит, ее смысла или понятия, когда, например, наряду с равными вещами вспоминаем равное само по себе (74а), т. е. просто равенство как отвлеченное понятие (74b — 75а).

2. Однако предметы, в каком-то отношении равные между собой, могут иметь разный образ и всякие различия, в то время как равное, взятое само по себе, совершенно одинаково присутствует в тех предметах, которые мы признали равными, несмотря на их разнообразные различия. Следовательно, чтобы эти различные предметы признать в каком-нибудь отношении равными, мы уже раньше того должны иметь понятие равенства, каковое понятие при сопоставлении равных предметов только вспоминается, на самом же деле оно существует раньше их самих (75b).

3. Следовательно, мы еще до своего рождения имели понятие равенства, как и всего другого — прекрасного, доброго, справедливого, священного и вообще всего того, что́ отмечено печатью бытия самого по себе (75с).

4. Поэтому чувственные предметы, как постоянно разные и текучие, не способны сами по себе создавать чистое понятие о своей сущности (ἐπιστήμη — знание), а только вызывают о себе воспоминания (75е), т. е. наши души существовали раньше нашего рождения, а если к этому присоединить еще первый аргумент о взаимопереходе противоположностей, то это значит и то, что они будут существовать также и после нашей смерти (76а — 78b). Тут, однако, возникает еще новое сомнение.

V. Аргумент третий: самотождество идеи (эйдоса) души (78b — 96a)

1. Отдельные предметы (люди, лошади, платья) всегда различны, всегда не одни и те же, всегда меняются и становятся и потому всегда сложны, всегда находятся в противоречии и сами с собой, и между собой. Но становление предполагает то, что́ именно становится, и «не то же» предполагает «то же», а сложное предполагает то простое, из чего оно сложено, причем становящееся «не то же» постигается внешними органами чувств, а «то же», т. е. самотождественная и простая «сущность», постигается только умом (78b — 79a).

2. Душа ближе и подобнее безвидным существам, а тело — видимым (79b — e).

3. Душа и тело представляют собой нечто единое, одно существо (79e — 80a), тем не менее душа ближе к тождественному, божественному, управляющему, а тело — к изменчивому, земному и управляемому.

4. Следовательно, душа весьма подобна «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе», в то время как тело отличается всеми противоположными этому свойствами (80b).

5. Однако если и тело с помощью разных искусственных приемов (например, бальзамирования) может не уничтожаться, но существовать какое-то неопределенное время, то тем более может сохраняться душа после отрешения от тела, либо соблюдая чистоту, красоту и разумность, и быть с богами, если она при жизни тела воздерживалась от телесных вожделений и стремилась к примату разума, либо продолжая быть тяжелой, порочной, безобразной, неразумной и близкой к покинутому ею телу, если она при жизни тела подчинялась этому последнему, а не философии, и даже в таком безобразном виде предстать в потустороннем мире. В первом случае она получает награды, а во втором случае — наказания и дальнейшее переселение в грубые животные тела (80c — 84b). Следует небольшая интермедия, в которой излагаются сомнения учеников Сократа относительно предложенного им учения о душе (84c — 85d).

6. Сократ в связи с этим дает более глубокое учение о душе (85e — 94e). а) Сомнения пифагорейца Симмия: если душа такова, какой обрисовал ее Сократ, то она подобна гармонии звуков, издаваемых лирой, так что если лира погибла, то тем самым погибла и гармония ее звуков (85e — 86d). б) Сомнения Кебета: если душа и существует до тела, то еще неизвестно, будет ли она существовать также и после смерти тела; и если будет существовать после смерти тела и даже если потом еще перевоплотится в несколько разных тел, то не износится ли она, подобно тому как умер ткач, соткавший много плащей, и не погибнет ли она сама? (86e — 88b). в) Интермедия о необходимости доверять только истинному рассуждению, а не слабым человеческим поступкам и словам (88c — 91e). г) Разъяснения Сократа: душа не есть гармония, строй, подобный тому, который создается лирой, но существует, как сказано выше, до тела в виде сущности (οὐσία), именуемой бытием (ὃ ἔστιν) (92a — e); поэтому, прежде чем быть строем или настроением тела, душа есть сама же она, и быть душой свойственно всем душам совершенно одинаково (92e — 94b); а так как для того, чтобы настроить лиру, уже надо иметь представление о желательном строе, то и душа, прежде чем быть гармонией тела, должна не зависеть от этой телесной гармонии и отдельных ее моментов, а, наоборот, сама настраивать или расстраивать лиру (94b — e). Это

было возражением Симмию (95а — е), возражение же Кебету, мысль которого Сократ тут же снова формулирует, представляет собой то, что́ необходимо назвать уже четвертым основным аргументом в пользу бессмертия души.

VI. Аргумент четвертый: теория души как эйдоса жизни (96а — 107b)

1. Рассказ Сократа о своих прежних занятиях натурфилософией и критика им определения причин как чисто физических (96а — е). Если к единице прибавить другую единицу, получится двойка; но эта же двойка получится и в том случае, если единицу разделить на две части; следовательно, причина получения двойки не в увеличении единицы и не в ее разделении (96е — 97b). Исследование физических причин ни к чему не приводит даже у Анаксагора с его учением о космическом Уме: остается неизвестным, почему Земля плоская или круглая и как произошел физический мир, и уж тем более остается неизвестной подлинная причина пребывания Сократа в тюрьме, которая есть результат вовсе не строения его тела, но приговора афинян и его собственного нежелания покидать тюрьму (97с — 99с).

2. Учение о причинах. а) Подлинной причиной вещей является то, что́ в них существует само по себе: большой размер вещи зависит от того, что ей свойственна большая величина, и высокий человек не головою больше низкого человека, но в силу своей причастности большой величине, а голова человека может быть причиной и его высокого, и его низкого роста. Это значит понимать причину как понятие, или смысл (λόγος), благодаря которому и определяется «истина сущего»; это и есть идея (εἶδος), которой причастно все существующее и от которой все получает свое имя (99d — 102а), включая рост Федона, Симмия и Сократа (102bc). б) Однако если Симмий ниже Федона и выше Сократа и сразу причастен идее большой величины и малой величины, то это не значит, что сами понятия большого и малого смешиваются или переходят одно в другое; это значит только то, что большое и малое берутся здесь не абсолютно, но только в сравнении с чем-нибудь другим, т. е. относительно. Смешивается и переходит одно в другое то, что подчинено этим понятиям, но не самые понятия; и если подчиненное одному понятию становится подчиненным другому понятию, то первое понятие отступает или гибнет для данного предмета (102d — 103с). в) Поэтому вещи хотя и не противоположные друг другу, например огонь и снег или двойка и тройка, но причастные противоположным идеям, т. е. понятиям тепла и холода или понятиям четности и нечетности, не терпят в себе одновременного присутствия противоположных идей, так что огонь, превращаясь в снег, теряет идею холода, и двойка, превращаясь в тройку, теряет идею четности (103d — 105с).

3. Отсюда вывод и для души: как четность несовместима с нечетностью, так и душа, будучи жизнью тела, несовместима с его смертью; и когда умирает тело, то душа не умирает, а только отступает от тела (105с — е); и если неуничтожима четность, когда четная двойка становится нечетной тройкой, а только отстраняется от тройки, то и когда умирает тело, душа тем самым вовсе не умирает, а продолжает быть неуничтожимой, хотя уже и отделяется от земного тела (106а — 107а). При этом подобное рассуждение о душе относится и вообще ко всем «первым основаниям» (ὑποθέσεις πρῶται) бытия (107b).

VII. Этические выводы из учения о душе (107с — 108с)

1. Если бы со смертью тела погибала и душа, то дурным людям не о чем было бы беспокоиться. Но так как душа после смерти тела остается, она несет на себе язвы всех преступлений, совершенных ею при жизни тела (107с — 108а).

2. Праведные души спокойно занимают свое надлежащее место в Аиде. Злые же души сопротивляются, страшатся, их насильно тащит соответствующий гений (демон), и испытывают они в Аиде всякие страдания и наказания, пока «силою необходимости» они не будут переселены в обиталище, какого заслуживают (108с).

VIII. Космологические выводы из учения о душе (108с — 114е)

1. Картина здешней Земли: будучи шаром, она покоится в равновесии в центре мира среди однородного неба; и так как она очень велика, то мы знаем только небольшую ее часть от Фасиса до Геракловых Столпов, живя только в одной из ее многочисленных впадин как бы на дне моря и не имея возможности выйти за пределы окружающего нас воздуха (109а — 110а).

2. В противоположность этой нашей Земле «истинная» Земля находится под самыми небесами, в чистом эфире, образует собою разноцветный двенадцатигранник. Перечисляются многочисленные яркие и красивейшие цвета. На той Земле прекрасная растительность, камни и горы, подобные нашим драгоценностям, масса золота и серебра, никогда не болеющие люди, храмы, в которых обитают сами боги, священные рощи, всеобщее блаженство (110b — 111с).

3. Возвращаясь к изображению нашей Земли, Платон дает ее подробную мифологическую геологию, географию и метеорологию, включая описание подземного мира с его реками и озерами, а также местами наказания, очищения, награждения и блаженства людей в зависимости от характера их бывшей земной жизни и в связи с назначением для них по законам судьбы нового душепереселения (111с — 114е).

IX. Заключение. Смерть Сократа (115а — 118а)

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Что касается философской стороны «Федона», то, насколько можно судить, она состоит по преимуществу из доказательств бессмертия души. На них мы сейчас и сосредоточимся, хорошо сознавая, что это еще далеко не весь «Федон». Какова же философская ценность этих четырех аргументов Платона? В течение всей истории философии они были чрезвычайно популярны и часто имели значение не только для одних сторонников учения о бессмертии души. Поэтому является неотложной задачей дать серьезный логический анализ этой аргументации.

1) Что касается *первого* аргумента о бессмертии души (70с — 72е), то он, несомненно, содержит в себе смешение категорий логической возможности и реальности и, кроме того, по крайней мере еще одно бездоказательное утверждение.

Белый цвет действительно возможен только тогда, когда мыслится также и черный цвет, а тепло мыслится только тогда, когда есть еще и холод. Можно также допустить, что между такими двумя противоположностями существует постепенный переход, т. е. становление одной противоположности в направлении другой. Спрашивается, однако, в какой мере эта возможность фактическая, а в какой только логическая. Например, температура земной атмосферы колеблется между определенными границами, за пределы которых она не выходит. Рассуждая чисто логически и имея атмосферу, например, в 100° по Цельсию, мы можем мыслить атмосферу и в 101°, и в 102°, и в 1000°, и в миллион градусов, и вообще сколько угодно. Значит ли это, что все эти температуры действительно наличны на Земле или вообще где бы то ни было? Ясно, что логически мыслимое еще не есть реальное. Все, что реально, тем самым и возможно. Однако далеко не все возможное реально. Поэтому, если в противоположность телесному живому существу можно мыслить нетелесное живое существо, это еще не значит, что такое живое нетелесное существо на самом деле существует. Тут смешение возможности и реальности.

Но в данном аргументе имеется и еще одно бездоказательное утверждение — а именно что если бы действительность остановилась только на одной противоположности и не переходила бы в другую, то она осталась бы в неподвижном состоянии и омертвела бы. Эта омертвелость никого не может испугать ни логически, ни фактически. Если на Луне, например, нет жизни, то, значит, по крайней мере для настоящего времени, логически необходимый переход от жизни к смерти для Луны не имеет совершенно никакого значения. При этих условиях первый аргумент Платона о бессмертии души приходится считать лишенным надлежащей логической силы.

2) Проанализируем логически *второй* аргумент Платона (73a — 78b). Он базируется опять-таки на совершенно правильном убеждении, что при построении точного знания мы никак не можем ограничиваться знанием только отдельных вещей, что только возведение их к той или другой общности делает их осмысленными, понятными, раздельными и системно связанными. Все это совершенно верно, и возражать против этого никто не может. Но если взять этот второй аргумент Платона в целом, то он содержит в себе одну существенную неточность, два преувеличения и три мифологемы.

Неточность этого второго аргумента заключается в том, что на первый план выдвигается общее и отстраняется на задний план единичное. Совершенно правильно, что единичное и непознаваемо, и даже вполне бессмысленно без привлечения общего. Если мы говорим «дерево зелено», то такое суждение возможно только в том случае, если у нас есть общее представление о зеленых предметах вообще, т. е. о зеленом цвете вообще. Но спросим себя: если для познания единичного нужно мыслить какое-нибудь общее, то действительно ли мыслимо общее без всякого единичного? Как изолированное и вполне абстрактное понятие «зеленость», конечно, мыслима сколько угодно. Однако не об этой зелености идет у нас речь, когда мы называем дерево зеленым. Всякому ясно, что в этом случае мыслится отнюдь не абстрактное понятие зелености (о котором нас учат физики при помощи указания на определенное количество колебаний некоей предполагаемой среды в секунду), речь идет у нас о зеленом цвете именно дерева. А это значит, что дерево отличается тем или другим оттенком зеленого цвета, т. е. содержит в себе какой-то момент зелености, а потому и неотделимо от зелености вообще. Впрочем, даже по Платону, не только потусторонняя общность объясняет нам посюсторонние единичности, но и

посюсторонняя единичность так или иначе свидетельствует о потусторонней общности. Неточность в этом аргументе заключается, таким образом, в том, что Платон необоснованно акцентирует общее в ущерб единичному.

Однако в аргументе кроме этой большой неточности содержатся, как мы сказали, еще и *два преувеличения.* Допустим, что общее обладает приматом над единичным. Но в каком смысле? Единственный, но зато неопровержимый тезис, который мы можем здесь выставить,— это то, что общее предшествует единичному *логически.* Однако логически здесь опять-таки еще не значит онтологически, тем более онтологически в каком-нибудь специальном смысле. Платон же, выставив соображение о примате общего, тотчас начинает понимать это общее не просто логически, но уже и онтологически, и притом не просто онтологически, но онтологически в смысле самостоятельного субстанциального и вполне независимого существования; так что оказывается, что *сначала* существует эта онтологическая общность и *сначала* мы познаем ее, а уже *потом* начинается существование единичности и уже *потом* мы познаем эту единичность. Здесь, как мы сказали, два преувеличения.

Одно из них заключается в том, что Платон сразу же, т. е. без всякой специальной аргументации, логическое превращает в онтологическое само по себе. Это мы тоже пока еще не можем считать ошибкой, потому что общие закономерности бытия, о которых говорим в настоящее время и мы, тоже тем или иным способом существуют в самом бытии. Ведь иначе всякую идеальную общность пришлось бы выводить из субъекта, т. е. становиться на почву субъективного идеализма. Тут нужно согласиться с Платоном, что общие закономерности бытия в каком-то смысле онтологичны. Но в каком? Теоретически имеются по крайней мере три возможности трактовки общих закономерностей.

Первая возможность — это гипостазирование общих понятий, т. е. объективный идеализм. Вторая возможность — это выведение общих закономерностей из глубин человеческого субъекта, т. е. субъективный идеализм. Третья возможность — это помещение общих закономерностей бытия в недра самого же бытия, так что поверхностное и раньше всего бросающееся в глаза единичное, непосредственно воспринимаемое нашими внешними органами чувств, есть *проявление* этих глубинных и вполне бытийных общих закономерностей, а наличие этих последних в человеческом субъекте есть *отражение* этих же самых общностей, залегающих в самом бытии. Это — диалектический материализм. Из этих трех возможностей Платон избрал первую. И в этом заключается огромное преувеличение этого простого, вполне правильного и совершенно неопровержимого постулата, который гласит, что общее есть закон для единичного. Другое преувеличение того же постулата заключается у Платона в том, что общее и единичное или по крайней мере познание общего и познание единичного он склонен разделять *хронологически.* Сначала, говорит Платон, мы познавали идеальное общее, а уже потом стали познавать материальное единичное. Такое утверждение ниоткуда не следует. Раз единичное невозможно без общего, а общее невозможно без единичного, то каким же это образом *сначала* мы познаем общее без единичного, а уже *потом* единичное без общего, и это общее мы только по необходимости — притом только впоследствии — привлекаем для осмысления единичных вещей? Гораздо естественнее было бы предположить, что мы сразу и одновременно воспринимаем как общее с единичным, так и единичное с общим, но что ввиду слабости и несовершенства нашего познания мы отнюдь не сразу сознательно различаем то и другое, а сначала только

еще учимся различать и дифференцировать то, что искони дано нам целиком, но в недифференцированном виде.

Таковы два преувеличения, допускаемые Платоном в его втором аргументе о бессмертии души.

Наконец, анализируемый нами второй аргумент Платона в «Федоне» содержит в себе еще и *три мифологемы*, которые вообще не обладают логическим характером, а покоятся исключительно на вере или вероучении. Именно произвольно выдвинутый хронологический примат общего над единичным Платон понимает как познание нашей душой общих сущностей еще до нашего рождения, т. е. в потустороннем мире. Это уже специальный догмат веры, едва ли требующий для себя какого-нибудь логического доказательства. Другая мифологема заключается в том, что из доземного познания вечных идей следует познавание этих идей также и после смерти нашего земного тела. Ведь если бы мы даже допустили, что вечные идеи мы действительно познавали до нашего воплощения в земном теле, то это еще не значило бы, что мы будем познавать эти идеи и после смерти нашего тела, т. е. в потустороннем мире. Забвение и убыль человеческого знания мы можем наблюдать в нашей жизни на каждом шагу. Например, многое из того, чему мы обучались в школе, мы можем забывать в зрелом возрасте и часто даже целиком забываем, не говоря уже о психопатологических случаях. Почему же мы должны помнить вечные идеи тогда, когда мы не просто переходим из одного возраста в другой, а вообще теряем все наше тело целиком, т. е. умираем? Опять мы имеем дело лишь с догматом веры. Наконец, третья мифологема, лежащая в основе второго аргумента, заключается в том, что из познания вечных идей душою Платон выводит вечность и самой души. Если подходить к этому предмету чисто логически, то логического аргумента здесь не получится даже в том случае, если стоять на платоновской позиции душепереселения. Пусть существуют вечные идеи, и пусть когда-то мы их познавали или будем познавать. Откуда же вытекает, что мы сами тоже вечны? Ведь если вечное может познаваться временным субъектом, то это ровно ничего не говорит о вечности этого субъекта. Он мог возникнуть во времени и во времени познавать вечное, а потом умереть, т. е. исчезнуть окончательно, а вечное как существовало до него, так и останется существовать после него. Логически это вполне возможно. Не будучи в состоянии дать здесь логическое обоснование, Платон дает обоснование мифологическое, т. е. вероучительное.

3) *Третий* аргумент Платона о бессмертии души (78b — 96a) в логическом отношении гораздо проще и прозрачнее. Тут, правда, имеются те же три недоказанные мифологемы, которые мы только что отметили. Кроме того, в этом третьем аргументе содержатся еще два недоказанных тезиса, а именно что существует жизнь как нечто принципиально отличное от нежизни и что сущностью жизни является душа. Правда, в других диалогах Платон будет специально разъяснять понятие души как самодвижущегося начала; и тогда будет более понятно, почему сущностью жизни он считает именно душу. Но в данном диалоге никаких подобных доказательств не приводится; и потому указанные два тезиса остаются недоказанными, с точки зрения самого же Платона.

Два других платоновских тезиса, входящих в этот третий аргумент бессмертия души, чрезвычайно просты и ясны.

Один из этих тезисов мы уже встречали во втором аргументе: это вывод сущности и понятия вещи из самой вещи. Другой же тезис будет гласить о безусловной чистоте эйдоса души, не зависящего от ее хороших или дурных качеств.

Новым здесь является, однако, то, что общее понятие, эйдос, или идея, применяется здесь не к чему другому, как именно к душе, и ставится вопрос об эйдосе души. Если согласиться с Платоном, что душа существует, то вопрос этот не только правомерен, но и допускает только одно решение: у души, как и у березы или палки, тоже существует свой эйдос, и этот эйдос нельзя ни покрасить, ни согнуть, ни поломать, ни сжечь, ни уничтожить. Две березы можно срубить. Но число «два» уже нельзя срубить. Числа хотя и существуют во времени, но сами по себе не затрагиваются временем, как и законы тяготения хотя и осуществляются во времени, но сами по себе применяемы к любым временам.

Однако тут же возникает и большое сомнение: если действительно существует эйдос души, то является ли сама душа эйдосом? Эйдос палки действительно нельзя поломать, а палку можно поломать, но ведь эйдос палки не есть сама палка и сама палка не есть свой собственный эйдос. Другими словами, вывод о вневременном эйдосе души отличается слишком общим характером. Из признания вневременности эйдоса души вовсе не вытекает необходимость признания вневременности самой души.

Это сомнение, по-видимому, приходило в голову и самому Платону, почему он и вложил в уста Симмия возражение о гибели гармонии издаваемых лирой звуков в результате гибели самой лиры (85e — 86d). Платону в ответ на это возражение пришлось всячески подчеркивать, что эйдос любого предмета совершенно чист от всяких свойств и качеств этого последнего. Однако поскольку бессмертный и абсолютно чистый эйдос души опять-таки ничего не говорит о бессмертии или смертности души, то Платон находит нужным формулировать еще новый, четвертый аргумент. Ведь если доказано, что душа не есть гармония тела, что она выше ее гармонии или дисгармонии, и если доказано, что быть душой означает, безусловно, для всех душ, и хороших и дурных, одно и то же, то этим снова доказывается только прежний тезис, а именно что вечен эйдос души. А как же быть с самой-то душой? Об этом говорит четвертый аргумент Платона.

4) *Четвертый* аргумент Платона о бессмертии души (96a — 107b) тоже отличается неравноценным характером. В нем имеется одно неопровержимое утверждение, но имеются также и два недоказанных тезиса.

Неопровержимое утверждение в этом четвертом аргументе о душе мало чем отличается от неопровержимых утверждений в начале второго и третьего аргументов. Все эти три аргумента — второй, третий и четвертый — содержат в себе важную мысль, которая сама по себе еще не говорит ни об идеализме, ни о материализме. Заключается она, как мы знаем, только в том, что все единичное и частное осмысливается через общее и что если имеется вещь, то эта вещь есть именно она сама, а не что-нибудь другое; она отличается от всего другого определенными признаками, которые, взятые в целом, и являются ее идеей. Можно спорить о том, где и как существует это общее, как и когда оно действует, как, когда и кем познается, но существование самого этого общего совершенно несомненно.

Во втором аргументе говорится не столько о самом этом общем или, как любит говорить Платон, о самом этом эйдосе, о самой этой идее, сколько о познании эйдоса, о познании идеи. Платон тут хочет сказать, что не только общее предшествует единичному, но и познание общего предшествует познанию единичного. Третий аргумент, который также начинается с противополагания самотождественного общего и противоречиво становящегося единичного, связан еще с целым

учением о состоянии души вообще, а не только о содержащемся в ней познании вещей. Души могут быть прекрасными, но могут быть и дурными, безобразными, весьма близкими к хаотическим телесным вожделениям. Это и заставляет Платона вырабатывать такое понятие души, которое было бы выше всех ее конкретных и жизненных состояний и которое сводилось бы только к самому факту ее существования. Поэтому самотождественный эйдос души и жизни — это есть только факт существования самой души или бытие самой души. Но мы уже сказали, что такой эйдос души отличается слишком общим характером. Поэтому в своем четвертом аргументе Платон пытается определить именно разные состояния души или жизни, и хорошие и дурные, и, несмотря на это, все же не снижать эйдоса души. Как же здесь поступает Платон?

Он рассуждает так. Когда тело теплое или горячее или когда оно огонь, ему присуща идея теплоты. Но вот тело начало охлаждаться и в конце концов стало холодным. Это не значит, что идея теплоты тоже стала холодной. Это значит только то, что идея теплоты здесь отошла в сторону и уступила место идее холода, оставаясь такой же противоположной идее холода, как и раньше. Так же и снег, пока оставался снегом, осуществлял всем своим состоянием идею холода, а когда ком снега стал согреваться и превращаться в теплую воду, то идея холода, оставаясь такой же самотождественной и такой же противоположной идее теплоты, как и раньше, просто перестала действовать в нашем снежном коме и отошла от него в сторону. Значит, заключает Платон, и человеческое тело, пока было живым, было носителем души; а смерть тела не означает, что и душа умерла, а значит лишь, что идея души и жизни отошла от него и уступила место идее смерти. Следовательно, душа бессмертна (102d — 107a).

Во всем этом рассуждении правильна только одна мысль: всякое единичное связано с общим или, выражаясь языком Платона, всякая вещь имеет свою идею. Все остальное в разбираемом нами четвертом аргументе Платона о душе основано на двух никак не доказанных тезисах, а без их обоснования и все доказательство бессмертия души оказывается ущербным.

Во-первых, если Платон считает, что его не должны беспокоить хорошие и дурные состояния души, а что важен только эйдос (идея) души, то его эйдос души уже сам по себе должен был бы быть тождествен с эйдосом души вообще или, лучше сказать, с эйдосом жизни вообще. И это для Платона вполне могло бы быть, если бы он говорил не просто об эйдосе самом по себе, но об эйдосе реализованном, осуществленном, т. е. о таком эйдосе жизни, который без всяких конкретных проявлений жизни уже обладал бы своей собственной идеальной жизнью, своим собственным эйдетическим телом, которое было бы таким же самотождественным и вневременным, как и сам эйдос. В своих других диалогах Платон и пытается это сделать. Достаточно указать, например, хотя бы на «Тимея», где, как мы увидим, самый Нус, т. е. мировой Ум, состоит именно из живых эйдосов, будучи некоторого рода «живым существом в себе» (19b, 30c, 31b, 37d, 69c, 77b, 87e). Ближайшим образом эту диалектику эйдетических тел мы найдем уже в «Федре». Но на стадии «Менона», «Кратила» и «Федона» эта реальность эйдоса обосновывается отнюдь не философски, а только мифологически. Но ведь без философского доказательства того, что идея обладает своим собственным идеальным телом, не может получиться и античного объективного идеализма как учения о собственной и специфической действительности мира идей. Признание у эйдоса души, как и у всякого другого эйдоса, его эйдетического же тела

или его идеального же, т. е. не подвластного никакому времени и пространству, существования в корне изменило бы четвертый аргумент бессмертия души, сделало бы его последовательным с точки зрения платоновской теории (хотя, конечно, он оставался бы ложным по существу).

Во-вторых, для доказательства бессмертия души путем перехода от душ в их конкретном состоянии к понятию души нужно было бы предварительно доказать, что душа есть сущность жизни. С точки зрения платонизма, это вполне возможно и делалось не раз как самим Платоном, так и разными платониками. Но в «Федоне» этого совершенно нет, как и вообще здесь нет определения того, что такое душа. В дальнейшем мы убедимся, что Платон не раз старался вскрыть само понятие жизни и души. Жизнь для него есть в отличие от неживого самодвижение. Как оно возможно и как Платон его доказывает, это совсем другой вопрос. Тут важно только то, и опять-таки не столько философское, сколько обыденное, наблюдение, что неживой предмет сам не движется и, чтобы он стал двигаться, на него должна подействовать какая-то другая сила и что живое существо может двигаться само, без воздействия на него какой-нибудь посторонней силы. Но если жизнь есть самодвижение, то поскольку живому существу могут быть в той или иной мере свойственны сознание или вообще психические качества, то тут уже рукой подать до понятия души. И эта идея тоже не чужда Платону. В «Тимее» он будет довольно ловко переходить от понятия жизни к понятию души и наоборот, рассматривая душу именно как предел развития живого существа или по крайней мере процесса жизни. И вот, если бы он в «Федоне» доказал, что душа есть сущность жизни, или ее эйдос, и что душа имеет свой специфический эйдос, а именно идеально осуществленный эйдос, тогда его четвертый аргумент о бессмертии души получил бы безукоризненный для объективного идеализма вид.

5) Подведем теперь *итог всем четырем аргументам* платоновского «Федона» о бессмертии души.

Все эти аргументы, кроме первого, базируются на том, что всякая вещь имеет свою идею; значит, и душа имеет свою идею. Но всякому ясно, что этого маловато для доказательства бессмертия души, и такое доказательство получает в «Федоне» свою силу только благодаря нескольким энтимемам, которые в диалоге не только не доказаны, но даже и не формулированы. Предварительно нужно было еще доказать, что 1) всякий эйдос имеет свое эйдетическое тело, или осуществление, что 2) единственно лишь это эйдетическое осуществление делает возможным превращение эйдоса вообще в эйдос души. Тогда, признав эйдос души, пришлось бы признать и ее бессмертие. Поскольку, однако, подобных тезисов в «Федоне» не имеется, то эйдос души может вполне допускать ее смертность, как и эйдос всякой вещи может допускать гибель этой последней. Кроме того, мы должны констатировать, что Платон в «Федоне» не очень четко отличает логическую последовательность от хронологической, в результате чего примат общего над единичным он склонен понимать хронологически и относить познавание эйдоса вещи к одним временам, а познавание самой вещи — к совершенно другим временам, и вследствие этого у него возникает возможность одно познание относить к потустороннему миру, а другое — к миру посюстороннему. Наконец, первый аргумент, постулирующий необходимость перехода одной противоположности в другую, собственно говоря, противоречит остальным трем аргументам, и особенно четвертому, когда Платон говорит о том, что противоположные эйдосы (как, например, эйдосы тепла и холода) не могут уничто-

жить друг друга и одинаково вневременны. В контексте всех четырех аргументов этот первый аргумент, по-видимому, нужно понимать так, что он относится не к самим эйдосам, но к тому, что подпадает под эти эйдосы. Наконец, кроме двух недоказанных энтимем, кроме смешения логической и хронологической последовательности и кроме натуралистического понимания первого аргумента для доказательства бессмертия души Платон вводит еще три недоказанные мифологемы (о которых у нас шла речь при анализе второго аргумента).

Для полной ясности нашего анализа «Федона» из него необходимо сделать еще по крайней мере три логически вытекающих из платоновского учения вывода, которые сам Платон, правда, не делает (он их будет делать в других диалогах), но которые мы должны сейчас за него сделать, чтобы не запутаться в этом сложном предмете. Во-первых, если эйдос каждого предмета считается вечным и лишенным всяких пространственно-временны́х характеристик, то, очевидно, и все неодушевленные вещи в некотором смысле тоже бессмертны. Ведь все они тоже имеют свои эйдосы. Правда, их эйдосы не таковы, как эйдос души, и потому бессмертны не они сами, а, собственно говоря, только их эйдосы, их идеи. Но если эти вещи целиком пронизаны душой и от нее неотделимы, то и они вечны. Поэтому вечен космос в целом, который, по Платону, является именно целым и окончательным осуществлением мировой души. Во-вторых, если эйдос души обладает эйдетическим телом, то душа в своей вечной сущности вполне телесна или по крайней мере неотделима от адекватно присущего ей идеального чисто душевного эйдоса. С этим душевным телом мы уже встречались в «Горгии» (523а — 527с) в аналогичном рассказе о потусторонних наградах и наказаниях. Об этой вечной телесности души сам Платон будет вполне отчетливо рассуждать, например, в «Федре» (246d). И если Платон в «Федоне» неоднократно говорит об освобождении от тела и о необходимости для философа умирать, то везде в этих случаях имеется в виду наше земное, хрупкое и слабое тело, к тому же обязательно смертное. Дальше мы увидим, что Платон учит о бесконечно разнообразных типах материи, и в том числе, например, о небесной материи, максимально тонкой и духовной, которая присуща не только всем обитателям неба, но даже и богам. Смерть есть поэтому, по Платону, не абсолютная гибель тела, а только переход его из одного состояния в другое. В-третьих, из предпосылок «Федона» вытекает также и вечная идея смерти. Если тело умерло и если это значит, что из него удалилась идея жизни и вместо нее водворилась идея смерти (как и с охлаждением огня вечная идея теплоты не исчезла, а только ушла из горящего тела), то для Платона это значит только то, что вместо вечной идеи жизни в данном месте водворилась вечная идея смерти (как и вместо вечной идеи тепла может водворяться вечная идея холода). Следовательно, оставаясь строго на позициях платонизма, необходимо утверждать, что вечна не только жизнь, но и смерть. Впрочем, для Платона тут нет ровно ничего оригинального и ничего страшного, так как из дальнейших диалогов мы узнаем о вечном круговороте душ, а следовательно, и тел: души то возвышаются, то снижаются, а физические тела этих душ то умирают, то вновь рождаются, причем весь этот круговорот душ и тел совершается по законам необходимости и судьбы.

Наконец, в связи с нашим замечанием относительно первого аргумента Платона о бессмертии души, а именно что Платон смешивает категории возможности и реальности, следовало бы отметить различие между античным и современным объективным идеализмом. Если Гегель, продумавший свои логические идеи до конца, объявляет их дей-

ствительностью, то Платон объявляет действительность в основе своей категориальной, эйдетической, т. е. царством идей. В этом специфика античного объективного идеализма.

Пользуясь терминологией школьной логики, можно сказать, что основная логическая ошибка в доказательстве бессмертия души в «Федоне» Платона есть то, что обычно именуется ошибкой qui nimium probat, nihil probat, т. е., «кто доказывает чересчур (много или мало), тот ничего не доказывает». Эту ошибку совершает, например, тот, кто утверждает, что никакие болезни лечить не нужно, потому что все равно умрешь. Здесь доказательство носит слишком общий характер, и потому оно недействительно. Точно так же поступает и Платон. Идея чего бы то ни было, по утверждению Платона, отличается от своего предмета прежде всего тем, что предмет можно разрушить и он может погибнуть, к идее же предмета бессмысленно применять какие-нибудь пространственно-временные категории. Но делать из этого вывод, что сама душа так же вневременна, как и ее идея, эйдос,— это значит доказывать «слишком много», потому что тогда физически бессмертной придется считать и любую физическую вещь.

Таким образом, основная логическая сущность философского содержания «Федона» заключается, при строгом к ней подходе, только в *теории эйдоса жизни*. Что же касается аргументов, которые могли бы превратить эту теорию в удовлетворительное с точки зрения основных принципов учения Платона доказательство бессмертия души, то в «Федоне» их недостаточно, почему Платон, неизменно оставаясь на почве своего античного объективного идеализма, и пытается заниматься ими в своих последующих диалогах. То, что приводимые в «Федоне» доказательства могут оказаться недостаточными, хорошо сознает и сам Платон (114d); и поэтому углубление теории идей, проводимое Платоном в последующих диалогах, необходимо с точки зрения самого Платона.

Диалог «Федон» по праву можно назвать подлинным драматическим произведением, которое повествует о последних часах Сократа перед смертью, его беседе с учениками и смерти философа. Философские размышления о бессмертии души обрамлены завязкой драмы — встречей Эхекрата и Федона и развязкой — смертью Сократа. Эхекрат — житель Флиунта, пифагореец, ученик Филолая и Еврита. Федон из Элиды, проданный в рабство в Афины во время спартоэлидской войны, при содействии Сократа выкупленный из рабства и ставший его ближайшим другом и учеником,— основатель элидской философской школы. Федон вместе с ближайшими учениками присутствовал при кончине Сократа. Примерно месяц спустя после этого тягостного события он явился в г. Флиунт, встретился с Эхекратом и рассказал ему о последнем дне Сократа, так как за это время подробности о смерти Сократа еще не успели дойти до провинциального Флиунта. Среди главных собеседников Сократа в рассказе Федона — Кебет и Симмий, фиванцы, ученики пифагорейца Филолая, оба изощренные в диалектике и диспутах (см. также: т. 1, Критон, прим. 7); Аполлодор — почитатель Сократа, горестно переживавший несчастье, постигшее учителя, а также Критон — старый друг и земляк Сократа, не очень разбирающийся в философии, но душевно преданный Сократу. Упоминаются в рассказе Федона рыдающая Ксантиппа, жена Сократа, его дети, раб, а также прислужник, из рук которого Сократ

принял чашу с ядом. Действие происходит в 399 г.* «Федон» составляет как бы заключительную часть триптиха, двумя первыми частями которого являются «Апология Сократа» и «Критон».

В настоящем издании публикуется перевод диалога «Федон», выполненный С. П. Маркишем и изданный в однотомнике *Платон.* Избранные диалоги. М., 1965. Перевод заново сверен А. А. Столяровым.

1 По приговору суда Сократ должен был выпить, видимо, чашу с цикутой (см.: т. 1, Лисид, прим. 32).— *7.*

2 *Флиунт* — город на северо-востоке Пелопоннеса, в долине среди гор, откуда берет начало р. Асоп. Славился виноградниками и вином. Постоянный союзник Спарты.— *7.*

3 Между вынесением приговора и его исполнением прошло 30 дней (см.: т. 1, Критон, прим. 1).— *7.*

4 *Корму корабля* украшали лаврами, посвященными Аполлону. *Делос* — родина Аполлона. Там находился его великолепный храм и пальма, под которой богиня Лето родила близнецов — Аполлона и Артемиду.— *7.*

5 *Тесей* — сын афинского царя Эгея. Отправился вместе с семью юношами и семью девушками на Крит в качестве живой дани царю Миносу, где убил чудовище — Минотавра, которому предназначалась эта жертва.— *7.*

6 *Аполлодор* из Фалера (см.: *Диоген Лаэрций.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1986, II 35) — ученик Сократа, в диалоге «Пир» рассказывает со слов Аристодема о вечере у трагического поэта Агафона (см. также: т. 1, Апология Сократа, прим. 39). *Критобул* — сын Критона (см.: т. 1, Критон, преамбула; Евтидем, преамбула и прим. 58). О *Гермогене* см.: т. 1, Критон, преамбула. *Эпиген*, сын Антифона из Кефиссии (у Диогена Лаэрция II 121 — сын Критона), упоминается в «Апологии Сократа» 33е. *Эсхин* из Сфетта — сын Лисания, автор семи диалогов (см.: *Диоген Лаэрций* II, гл. 7; т. 1, Апология Сократа, прим. 39). Об *Антисфене* см.: т. 1, Евтидем, прим. 30; О *Ктесиппе* и *Менексене* — т. 1, Менексен, прим. 1; Лисид, прим. 16.— *9.*

7 О *Симмии* и *Кебете* см. в преамбуле. О фиванце *Федонде* сведений нет. *Евклид*, будущий основатель мегарской школы, и *Терпсион из Мегары* — участники диалога «Теэтет».— *9.*

8 *Клеомброт*, по преданию, бросился в море, прочитав «Федона». Об этом 23-я эпиграмма Каллимаха (*Callimachus.* Hymni et epigrammata / Ed. R. Pfeiffer. V. II. London, 1957):

Солнцу сказавши «прости», Клеомброт-амбракиец внезапно
Кинулся вниз со стены прямо в Аид. Он не знал
Горя такого, что смерти желать бы его заставляло:
Только Платона прочел он диалог о душе.

Пер. Л. Блауменау.
«Греческая эпиграмма». М., 1960. С. 98.

Аристипп из Кирены (V в.) — будущий основатель школы киренаиков-гедонистов.— *9.*

9 Об *одиннадцати* архонтах см.: 1, Апология Сократа, прим. 47.— *9.*

---

* Все даты, кроме оговоренных, относятся к периоду до н. э.

[10] У *Ксантиппы* и Сократа было три сына (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 40). Ксантиппа славилась сварливым характером.— *9.*

[11] *Эзоп* — полулегендарный греческий баснописец VI в., с именем которого связывают несколько сот басен (см.: Басни Эзопа / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1968).— *10.*

[12] См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 10.— *10.*

[13] Платон включает *философию* — «любовь к мудрости» — в мусические *искусства*, так как именует мудрость «прекраснейшей и величайшей согласованностью», употребляя при этом термин «симфония» (Законы III 689d).— *11.*

[14] Сократ сочинил гимн (пеан) в честь Аполлона. По Диогену Лаэрцию (II 42), он начинался так: «Слава тебе, Аполлон Делиец с сестрой Артемидой».— *11.*

[15] По Диогену Лаэрцию (II 42), стихотворное переложение басни Эзопа у Сократа начиналось так: «Некогда молвил Эзоп обитателям града Коринфа: «Кто добродетелен, тот выше людского суда»». Платон (Законы IX 873cd) осуждает самоубийц — тех, кто «насильно лишает себя того, что ему суждено судьбой» и «совершил это неправедное правосудие из-за своей слабости и отсутствия мужества». Платон называет таких людей «бесславными». В «Законах» предлагается хоронить их на пустырях, «не отмечая их места погребения ни надгробными плитами, ни именами». Пифагорейцы (*Филолай*), учившие о переселении душ (см.: т. 1, Горгий, прим. 45 и 80), тоже отвергали самоубийство.— *11.*

[16] См.: т. 1, Горгий, прим. 45.— *11.*

[17] Имеется в виду *учение* пифагорейцев.— *12.*

[18] Мнения о недостаточности чувственных ощущений для познания придерживались элеаты (Парменид), Эмпедокл, Гераклит, Анаксагор. Так, Анаксагор (59 В 21 Diels) писал: «Вследствие слабости [ощущений] мы не в состоянии судить об истине». Далее говорится о *поэтах*, поскольку Парменид, Эпихарм и Эмпедокл многие философские мысли выражали в стихах. У Парменида и Эмпедокла были поэмы «О природе»; Эпихарм писал комедии.— *16.*

[19] [*Чистые сущности*] — чистые идеи. Человек, по Платону, может их познать, только отрешившись от нечистого тела. В «Государстве» (VI 490а) читаем о том, как человек «касается» сущего той частью души, «которой свойственно касаться» сущего, т. е. «родственной» сущему. Только тогда душа «рождает ум и истину», «познает» и «живет истинной жизнью».— *18.*

[20] Имеются в виду мифы об Алкесте (Алкестиде), желавшей умереть вместо своего мужа Адмета, или об Орфее, отправившемся в Аид за своей женой Евридикой.— *19.*

[21] Сравнение с *обменом монет* характерно для Греции VI—V вв. с ее большими экономическими сдвигами. Ср. Гераклит (В 90 Diels): «На огонь обменивается всё и огонь — на всё, как на золото — товары и на товары — золото».— *21.*

[22] Посвящения в *таинства* и очищение от «житейской скверны» были характерны для многих религиозных и философских обществ (например, элевсинские таинства Деметры, обряды пифагорейцев и орфиков); ср.: т. 1, Евтидем, прим. 21. Слова о *тирсоносцах* и *вакхантах* (69d) — древний орфический стих, ставший поговоркой. Тирсы — жезлы, увитые плющом и виноградной лозой — любимыми растениями Диониса. Дионис, по преданию, сам был плющом (Дионис Киссей, т. е. «Плющ») и виноградной лозой (Дионис Ойнос, т. е. «Вино»). Ср.: т. 1, Ион, прим. 14. Олимпиодор, толкуя данное место «Федона»

(fr. 235 Kern), прямо указывает на орфическое учение о косной материи человеческого тела, причастного титанам, и об очистившихся вакхантах. Ср. евангельское изречение (Матф. 20, 16) «Много званых, но мало избранных».— *21.*

[23] Сократа высмеивали такие комедиографы, как Аристофан, Евполид, Телеклид, Каллий. См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 6.— *22.*

[24] *Эндимион*, возлюбленный Селены (Луны), был погружен в вечный сон на горе Латис. Древние толковали слово «латис» как «забвение» (греч. λανθάνω, λάθω).— *25.*

[25] Ум, по Анаксагору, «вдруг начав действовать, связал воедино все находившееся раньше в беспорядке» (59 А 1 Diels). См. также: т. 1, Горгий, прим. 18.— *25.*

[26] О *знании как припоминании* см.: т. 1, Менон 81b — 86b и прим. 22.— *26.*

[27] См.: т. 1, Горгий, прим. 80.— *32.*

[28] Разные учения о соотношении души и тела находим у досократиков. По Гераклиту, душа «прочно и соразмерно связана с телом», причем душу он сравнивает с пауком, а тело — с паутиной (В 67 a Diels). Гераклитовец Гиппократ (22 С 1) считает, что душа как высшая жизненная сила устраивает «душу человека и равным образом тело». По Эмпедоклу, «определение судьбы» и «природа» «переменяют одеяние душ», «облачая людей» «чужою одеждой плоти» (В 126). По Демокриту (А 108 Diels = 252 Маков.= 454 Лурье), «первоначала» тела и души, «чередуясь» друг с другом, связуют «все члены». Однако «[тело] приводится в движение душою» (А 104 Diels = 245 Маков.= 445 Лурье). Иная, дуалистическая, концепция у пифагорейца Филолая (см.: т. 1, Горгий, прим. 45).— *35.*

[29] Об этимологическом толковании слова «Аид» см.: т. 1, Горгий, прим. 45.— *36.*

[30] См.: т. 1, Горгий, прим. 80.— *37.*

[31] *Пенелопа*, жена скитавшегося Одиссея, за ночь распускала все, что успевала соткать за день, чтобы никогда не закончить свою работу и тем самым не дать согласия на новый брак. Об этом рассказывает в Аиде душа одного из женихов Пенелопы (Одиссея XXIV 120—146).— *40.*

[32] В *соловья, ласточку* и *удода* были, по преданию, превращены Прокна, ее сестра Филомела и муж Прокны фракийский царь Терей, овладевший Филомелой и отрезавший ей язык, чтобы скрыть злодеяние. Прокна, мстя Терею за сестру, убила своего сына Итиса (*Овидий.* Метаморфозы VI 424—674).— *41.*

[33] *Лебедь* считался священной птицей *Аполлона* (Cornuti theologiae graecae compendium / Rec. C. Lang. Lipsiae, 1881). О том, что лебеди воспевают Аполлона,— гомеровский гимн XXI 1 сл. О связи Аполлона и лебедя см.: *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 276—277.— *41.*

[34] Сократ именует себя *служителем* Аполлона — бога прорицания, ибо он, как и служители этого последнего (например, Пифия в Дельфах, Тиресий, Калхант), предвидит будущее.— *41.*

[35] См.: т. 1, Алкивиад I, прим. 13.— *42.*

[36] Сократ, излагая ниже взгляд на *душу* как на *гармонию*, возникающую в результате различного натяжения телесных начал, возможно, имеет в виду пифагорейцев, учениками которых были Симмий и Кебет. Макробий сообщает: «Пифагор и Филолай сказали, что душа есть гармония»; «Говорят, что она есть некая гармония, ибо гармония есть смесь и соединение противоположностей, и тело состоит из проти-

воположностей» (44 A 23 Diels). Ср.: Софист *, прим. 11.— *43.*

[37] В знак траура греки остригали волосы. Так, Ахиллес после смерти Патрокла, «встав в стороне от костра... русые волосы срезал» (Илиада XXIII 141, пер. В. В. Вересаева).— *46.*

[38] Геродот пишет, что после победы спартанцев *аргосцы* «стали коротко стричь себе волосы (прежде, по обычаю, они отращивали длинные волосы). Они даже ввели закон и изрекли проклятие, чтобы ни один аргосец не смел отращивать себе длинные волосы и ни одна женщина — носить золотых украшений, пока Фирея не будет отвоевана» (I 82 // История. В 9 кн. / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. Л., 1972).— *46.*

[39] См.: т. 1, Евтидем, прим. 43.— *46.*

[40] См.: т. 1, Менон, прим. 9.— *46.*

[41] Непостоянство течения в *Еврипе* — проливе между Аттикой, Беотией и Евбеей — вошло в поговорку.— *47.*

[42] См. прим. 26.— *50.*

[43] Од. XX 17 сл.— *53.*

[44] *Гармония* — супруга фиванского царя Кадма, т. е. оба они из города, откуда родом Симмий и Кебет.— *53.*

[45] См.: т. 1, Евтифрон, прим. 8.— *54.*

[46] О происхождении *живых существ* из смешения теплого и холодного см. у Анаксимандра (12 A 9, 16, 28, 30 Diels), Эмпедокла (31 B 21, 22, 96, 98, 115), Анаксагора (59 A, 64; B 14, 16) и его ученика Архелая (60 A 4), с которым «находился в близких отношениях Сократ» (A 5). Гиппократ (22 C 1) считал, что человек и всякое живое существо состоит «из огня и воды».— *55.*

[47] Эмпедокл говорил, что «мысль у людей есть не что иное, как омывающая сердце кровь» (B 105, 3) и что «все части огня... обладают мышлением и причастны разуму» (B 110 Diels). Согласно Анаксимену, «человек есть воздух» (13 A 22), а душа «воздушна» (A 23 Diels). По Гераклиту, «огонь разумен» (22 B 64 Diels). Гиппократ (22 C 1, 10 Diels) находит в огне местопребывание «души, ума, мышления, роста».— *55.*

[48] Алкмеон Кротонский, близкий к пифагорейцам, считает, что «все ощущения соединяются некоторым образом в мозгу»; для Алкмеона «мозг — переводчик разума» (24 A 5, 11 Diels).— *55.*

[49] См.: т. 1, Горгий, прим. 18.— *56.*

[50] О противоречии у Анаксагора Платон пишет и в «Законах» (XII 967b).— *57.*

[51] В *Мегару* и *Беотию* (Фивы) предлагали бежать Сократу его друзья. См.: т. 1, Критон, прим. 16.— *57.*

[52] Согласно Эмпедоклу, земля держится благодаря воздушному водовороту (31 A 67 Diels), и устойчивость ее можно сравнить с устойчивостью воды в кружке, которая не выливается при круговом вращении последней. См. также прим. 49.— *58.*

[53] Титан *Атлант*, по древнейшему преданию, поддерживал столбы, отделяющие небо от земли (Од. I 53). По Гесиоду (Теогония 517—520, 746 сл.), Атлант держит небо на голове, подпирая его руками, у крайнего запада, вблизи Океана (см. прим. 68).— *58.*

[54] Прекрасное рассматривается в «Гиппии большем»; см. также: Пир 211b.— *59.*

---

* Ссылки на диалоги, помещенные в данном томе, даются без указания тома.

[55] Имеются в виду софисты, которым противопоставляется истинный философ. См.: т. 1, Горгий, прим. 29.— *61.*

[56] Подробно об этом см.: Парменид 130b — 131e, а также 132d — 133a (об идеях как образцах для вещей).— *61.*

[57] Здесь начинается рассказ Сократа о пребывании души в загробном мире. У Платона этому посвящен ряд мест в «Федре», «Государстве» и «Горгии». См.: т. 1, Горгий, прим. 80.— *68.*

[58] *Гений*, или демон, которого, по мифологическим представлениям, человек получал при своем рождении, сопровождает его всю жизнь до самой смерти. См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 29, а также: *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. С. 46—50, 55—60.— *69.*

[59] *Телеф*, царь Мисии (Малая Азия),— герой одноименной, не дошедшей до нас трагедии Эсхила, отрывок из которой приводится ниже в тексте (fr. 239 N.— Sn.= S. Radt).— *69.*

[60] *Видимое место*, около которого *витает* (букв. «порхает», «летает») душа,— могила, место погребения. По мифам, там же вместе с душами умерших бродит Геката. Представление о порхающей душе есть у Гомера (Од. XXIV 5—9).— *69.*

[61] Эта поговорка объясняется в схолиях к данному месту (р. 234 Hermann), использованных Дильсом (Cap. 18, 12). *Главк* раскрыл секрет созвучия медных дисков, приобретенных пифагорейцем Гиппасом, и стал изготовлять музыкальные инструменты.— *70.*

[62] Это представление, возможно, заимствовано у Анаксимандра: «Земля же парит в воздухе, ничем не поддерживаемая, остается же на месте вследствие равного расстояния отовсюду» (12 A 11 Diels).— *70.*

[63] *Фасис* (совр. Рион) и *Геракловы Столпы* (совр. Гибралтар) — крайний восток и запад, по представлениям древних (см. прим. 53).— *70.*

[64] У Платона под *эфиром* понимается верхняя часть атмосферы, чистый воздух (ср. об эфире как высших слоях воздуха и как о чистом воздухе в противоположность близкому земле «аэру» у Гомера — Ил. XVI 300, XVIII 207, XIV 288). Натурфилософы (Эмпедокл) воспринимали эфир как один из элементов, то ли тождественный воздуху, то ли обособленный от него (В 37, 38, 98 Diels).— У орфиков эфир — божество, именуемое еще и Зевсом, начало деятельное, в то время как земля — Хтония — начало страдательное (А 9; В 1 Diels). В орфической космогонии (1 В 12, 13) Эфир наряду с Хаосом и Эребом — божественная первооснова (ср.: *Гесиод.* Теогония 123—125:

Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.
Ночь же Эфир родила...
...с Эребом в любви сочетавшись).

У Гомера есть понимание эфира как жилища богов и пути к Олимпу (Ил. II 412, 458).— *71.*

[65] О том, что земля имеет форму совершенного тела — шара, или сферы, учили пифагорейцы (58 С 3 Diels). По Пифагору (44 А 15 Diels), существует пять телесных математических фигур, причем «сфера Вселенной» возникла из додекаэдра (у Платона Земля — тоже додекаэдр; см. также: Теэтет, преамбула). Пифагореец Гиппас (Cap. 18, 4 Diels) «первый разгласил и начертил шар из двенадцати пятиугольников».— *71.*

[66] О специфическом восприятии цвета в античности и несоответствии его с современными представлениями см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963. С. 481—495, особенно с. 483—487: «Принципы античного цветоведения».— *72.*

[67] Ил. VIII 13.— *73.*

[68] *Океан* омывает землю у ее пределов (ср.: Ил. XVIII 607 сл.).— *74.*

[69] *Ахеронт*, а также озеро *Ахерусиада* находятся на севере Греции, в Феспротии. Они же, как рассказывают мифы, протекают и в подземном мире. По Геродоту (V 92, 7), вблизи ущелья, где течет Ахеронт, совершали обряд для вызывания умерших.— *74.*

[70] Огненная река.— *74.*

[71] Рекой *Стикс* (букв. «холод», «ужас»), по Гомеру, имели обыкновение клясться боги (Од. V 185): «...клятва, ужасней и нерушимей которой не знают блаженные боги».— *74.*

[72] *Кокит* (букв. «плач», «завывание») — приток Ахеронта.— *75.*

[73] Умершего Сократа могли предать земле или сжечь.— *76.*

[74] См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 40.— *77.*

[75] См.: т. 1, Лисид, прим. 32.— *78.*

[76] *Возлияние* делали Зевсу Спасителю и своему доброму гению (демону)-покровителю (см. Пир, прим. 19). Однако если Сократ сделает возлияние, то содержимое чаши уменьшится и яд не достигнет своей цели. Об этом и напоминает служитель. Сократ делает возлияние мысленно.— *79.*

[77] Ср.: *Аристофан.* Лягушки 124, где говорится об окоченелых *голенях* — признаке действия цикуты (см.: т. 1, Лисид, прим. 32) и надвигающейся смерти.— *80.*

[78] *Петуха* приносил Асклепию выздоравливающий. Сократ считает, что смерть для его души — выздоровление и освобождение от земных невзгод.— *80.*

ПИР

УЧЕНИЕ О ПРЕДЕЛЕ

«Пир» и «Федр» Платона настолько полны всякого литературного, риторического, художественного, философского (и, в частности, логического) содержания, что более или менее полный анализ этих диалогов требует целого большого исследования. В связи с характером настоящего издания мы сможем коснуться только философской стороны этих диалогов, и притом по преимуществу логических конструкций. Общее мнение всех исследователей относительно хронологии этих диалогов сводится к тому, что здесь перед нами выступает зрелый Платон, совершивший уже свою первую сицилийскую поездку, т. е. диалоги относятся приблизительно к середине 80-х годов IV в., когда Платону уже за 40 лет. Эта зрелость сказывается и на логических методах обоих диалогов. Платон, вообще говоря, с большой неохотой пускался в чисто абстрактную логику. Эта последняя всегда таится у него под густым покровом мифолого-поэтических и символических образов. Но, задавая себе вопрос, в чем же заключается основная логическая конструкция «Пира», и стараясь извлечь ее из богатейшей художественной ткани диалога, мы, кажется, не ошибемся, если обратим главное свое внимание на изображаемое здесь восхождение от материального мира к идеальному.

То, что Платон уже давно выдвинул понятие идеи (или эйдоса),— это мы знаем по предыдущим диалогам. Однако в самом содержательном из них — «Федоне», если подойти к нему со всей логической строгостью, Платон в конце концов все еще ограничивается почти только указанием на самый принцип необходимости признать для

всякой вещи (в том числе для души и жизни) также и ее идею. Но для характеристики души и жизни, а особенно для учения о бессмертии души, этого было, как мы видели, маловато. Ведь и всякая ничтожная и существующая лишь в течение незначительного времени вещь тоже имеет свою идею, тем не менее такие вещи временны и уничтожить их ничего не стоит. На стадии даже «Федона» Платон далеко еще не использовал всех логических возможностей, которые возникают у философа после того, как он различил вещь и идею вещи.

Что касается «Пира», то Платон использует здесь по крайней мере одну очень важную возможность, а именно толкует идею вещи как *предел ее становления*. Понятие предела хорошо известно не только нашим теперешним математикам. Оно хорошо было знакомо и Платону. Он знал, что известная последовательность величин, возрастающая по определенному закону, может быть продолжена в бесконечность и может как угодно близко подходить к основному пределу, тем не менее никогда его не достигая. Вот это толкование идеи вещи как ее бесконечного предела и составляет философско-логическое содержание «Пира».

Что такая позиция гораздо богаче «Федона», это совершенно ясно. И что Платон своим «Пиром» сделал значительный вклад в историю логики, в этом не может быть никакого сомнения. Но, будучи поэтом и мифологом, будучи ритором и драматургом, Платон облек это вечное стремление вещи к ее пределу в то, что́ из всех бытовых областей больше всего отличается бесконечным стремлением, и стремлением максимально напряженным, а именно отнес его к области любовных отношений: любовь ведь тоже есть вечное стремление и тоже всегда имеет определенную цель, хотя и достигает ее весьма редко и ненадолго.

Попробуем представить себе в ясной форме композиционную структуру «Пира», так, чтобы отдать должное и художественно-мифологическому творчеству Платона, и кроющейся здесь весьма интенсивной логике предела.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

В отличие от прочих произведений Платона композиция «Пира» весьма легко поддается анализу ввиду того, что между небольшим вступлением и таким же заключением в нем содержится семь речей на одну и ту же тему.

I. Вступление (172a — 178a)

1. Встреча некоего Аполлодора из Фалера с неким Главконом (не тем, который изображен в «Государстве» в качестве брата Платона), просьба последнего рассказать о пире в доме Агафона и согласие Аполлодора сделать это, со слов некоего Аристодема из Кидафин, лично присутствовавшего на этом пире (172a — 173e).

2. Рассказ Аристодема об обстоятельствах, предшествовавших пиру: встреча Аристодема с Сократом, приглашение его этим последним на пир, опоздание Сократа на пир (Сократ, как известно, часто прерывал разговор ради молчаливого раздумья), любезная встреча Аристодема в доме Агафона и предложение Павсания не просто заниматься пиршеством, но каждому из его главных участников произнести похвальную речь Эроту (Эросу), богу любви (174a — 178a).

II. Речь Федра (178а — 180b)

Древнейшее происхождение Эрота (178bc); величайший моральный авторитет и ни с чем не сравнимая жизненная сила бога любви (178с — 179b): «любящий божественнее любимого, потому что вдохновлен богом», а любимый благороден своей преданностью любящему (179с — 180b).

III. Речь Павсания (180с — 185с)

Так как ничто само по себе ни прекрасно, ни безобразно (181а, 183d), то критерием прекрасного Эрота служит происхождение его от Афродиты Небесной в отличие от вульгарного Эрота, сына Афродиты Пошлой (180d). Небесная любовь есть любовь к мужчине, который прекраснее, умнее женщины (181cd), т. е. достойная и благородная любовь к юноше (181е — 182а). Влюбленному все позволено (182d — 183с), но только в сфере души и ума, бескорыстно, ради мудрости и совершенства, а не ради тела (183е — 185с).

IV. Речь Эриксимаха (185е — 188е)

После эпизода с икотой Аристофана (185с — е) Эриксимах говорит о наличии Эрота не только в человеке, но и во всей природе, во всем бытии (185е — 186d). Разделение двух Эротов должно подчиняться необходимости для них быть в постоянной взаимной гармонии, и это касается не только медицины (186е), но и гимнастики и музыки (187а — е). Благодетельность двух Эротов возможна только при условии их гармонии также и в смысле правильного чередования времени года и полезного для человека состояния атмосферы (188ab). Наконец, жертвоприношения и гадания тоже являются актами любовно-гармонического единения людей и богов (188с — е).

V. Речь Аристофана (189с — 193d)

После шутливого пререкания с Эриксимахом (189ab) Аристофан сочиняет миф о первобытном существовании людей одновременно в виде мужчин и женщин, или в виде андрогинов (189d — 190b). Поскольку люди в этом виде были очень сильны и злоумышляли против Зевса, последний рассекает каждого андрогина на две половины, разбрасывает их по всему миру и заставляет их вечно искать друг друга для восстановления их прежней полноты и могущества (190с — 192е). Поэтому Эрот есть стремление рассеченных человеческих половин одна к другой ради восстановления целостности, что, однако, возможно при условии почитания богов, которые в случае нашего нечестия могут рассечь нас на еще более мелкие части (193а — d).

VI. Речь Агафона (194е — 197е)

После небольшой интермедии (193е — 194d) Агафон в отличие от предыдущих ораторов перечисляет отдельные существенные свойства Эрота: красоту, вечную молодость, нежность, гибкость тела (195а — 196а), совершенство, непризнание им никакого насилия, справедливость, рассудительность и храбрость (196b — d), мудрость как в муси-

ческих искусствах (196de), так и в порождении всего живого (197a), во всех искусствах и ремеслах (197ab) и в упорядочении всех дел богов (197b). Перечисляются и разные другие прекрасные и совершенные свойства Эрота (197c — e).

VII. Речь Сократа (199c — 212c)

1. Пролог речи (199c — 201c). Поскольку всякое стремление есть стремление к чему-нибудь, чем не обладаешь, а Эрот есть стремление к красоте и благу, то Эрот сам по себе еще не есть красота или благо.

2. Срединная природа Эрота как сына небесного По́роса — Богатства и земной Пени́и — Бедности (201d — 204d).

3. Вытекающая отсюда цель Эрота: овладение благом, но не каким-нибудь отдельным, а всяким благом и вечное обладание им (204d — 206a).

4. А так как вечностью нельзя овладеть сразу, то люди овладевают ею постепенно, т. е. зачиная и порождая вместо себя другое. Значит, Эрот есть любовь к вечному порождению в красоте ради бессмертия, к порождению как телесному, так и духовному (206b — 207a), включая любовь к поэтическому творчеству и общественно-государственному законодательству (207b — 209e).

5. Учение об эротической иерархии: от одного прекрасного тела ко всем прекрасным телам, отсюда — к прекрасным душам, от душ — к наукам и от отдельных наук — к пределу всех наук, к идее прекрасного, которая уже не подвержена никаким изменениям, но существует вечно и неизменно (210a — 212a).

6. Заключение. О необходимости почитать Эрота (212bc).

VIII. Речь Алкивиада (215a — 222b)

Инцидент с Алкивиадом, который ворвался на пир Агафона в пьяном виде и в окружении буйной ватаги (212d — 215a).

1. Сравнение Сократа с силенами и сатиром Марсием (215b). Сократ пользуется для завораживания слушателей не флейтой, а речами, заставляя жить людей по-новому и стыдиться своих неблаговидных поступков (215c — 216c).

2. Характеристика иронии Сократа не только в его речах, но и в его личных отношениях с Алкивиадом (216d — 219e).

3. Небывалая физическая выносливость Сократа и его героическое поведение на войне (219e — 221c).

4. Заключение. О ни с чем не сравнимой индивидуальности Сократа и снова о его иронии (221c — 222b).

IX. Заключительная сцена (222c — 223d)

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

1) Прежде всего обращает на себя внимание необычайная *логическая последовательность* как в пределах каждой из семи речей, так и в соотношении всех речей. Но эта логическая последовательность легко может представиться читателю «Пира» мнимой, если он не учтет множества разного рода недоказанных предпосылок, малопонятных в настоящее время, но вполне очевидных во времена Платона.

Первая речь, а именно речь Федра, пока еще лишена аналитической силы и выставляет только самые общие свойства Эрота, о которых все тогда говорили, начиная с времен безраздельного господства мифологии. Так как объективный мир представлялся в древности максимально конкретным и максимально чувственным, то нисколько не удивительно, что все движения в мире мыслились в виде результата любовного влечения. Говорим же мы о всемирном тяготении, которое представлялось очевидным и в те времена, но только как тяготение любовное. Поэтому неудивительно, что Эрот трактуется в речи Федра как принцип и максимально древний, и максимально могущественный. Стоит только учесть мифологическую природу древнего мышления, как вся речь Федра представляется нам и логичной, и последовательной, и самоочевидной.

2) Ясно, однако, что даже с тогдашней точки зрения подобная теория Эрота представлялась слишком уж общей и чуждой всякого анализа. Естественнее всего было различить в Эроте высшее и низшее начало. Мифология подсказывала, что высшее есть нечто пространственно высшее, т. е. небесное; а традиционное для античного мира учение о превосходстве мужского над женским (для нас это сейчас только остаток эпохи патриархата) подсказывало, что высшее — это обязательно мужское. Значит, ясно, что высший Эрот — это любовь между мужчинами. А так как ко времени Платона уже давно научились отличать психическое от телесного и ценить первое выше второго, то мужская любовь и оказалась в речи Павсания любовью максимально духовной. Историк философии прекрасно понимает всю неизбежную логичность речи Павсания, формулирующей нам непонятное уже теперь тождество небесного, мужского и духовного.

3) Дальнейшее будет только углублять сказанное Павсанием. Во-первых, нужно было уточнить положение о противоположностях у Эрота, переводя его с языка мифологии на язык гораздо более развитого мышления, а именно на язык натурфилософии, по примеру противоположностей холодного и теплого, влажного и сухого и др. Тем самым Эрот с характерными для него противоположностями получал уже космическое значение, чему и посвящена речь Эриксимаха. Во-вторых, намеченные здесь космические противоположности нельзя было мыслить дуалистически, а нужно было уравновесить их при помощи теории гармонического единства высшего и низшего, показав к тому же всю неизбежность этого гармонического принципа Эрота и страстную устремленность к нему тех, кто оказался во власти Эрота. Обе мысли талантливо выражены в речи Аристофана с его учением о первобытных андрогинах, об их рассечении пополам и о страстном стремлении людей найти принадлежащую им искони половину.

Таким образом, общий итог первых четырех речей сводится к тому, что Эрот есть исконная мировая цельность, зовущая к единению любящие пары на основе их неодолимого взаимного влечения и искания всеобщей и блаженной безмятежности.

4) Дальнейшее развитие этой позиции, достигнутой первыми четырьмя речами, требовало прежде всего конкретизации Эрота как чисто жизненного человеческого стремления, а во-вторых, толкования его при помощи общефилософского метода, не ограниченного даже и натурфилософией. Речь Агафона, пятая по порядку, с большим блеском рисует нам все отдельные свойства Эрота как с эстетической, так и с этической точки зрения. Но чем более дробно рассматривались такие диковинные свойства Эрота, тем больше возникала потребность дать их в синтетическом виде, так, чтобы все они вытекали из единого и непреложного принципа. Этим как раз и занимается Сократ, речь

которого вооружена гораздо более сложным методом, чем натурфилософия, а именно методом трансцендентальной диалектики.

5) Речь Сократа об Эроте также удивляет нас своей неопровержимой логичностью. Но здесь необходимо еще больше, чем в других случаях, уяснить себе точку зрения Платона, чтобы отчетливо представить себе все недоказанные для нас, но для тогдашних времен очевиднейшие предпосылки, при наличии которых только и можно уловить всю логическую последовательность концепции Сократа. Эти предпосылки сводятся в основном к античному *созерцательному*, но в то же самое время и *вещественному онтологизму*, который, будучи применяем к самым невинным логическим конструкциям, тотчас же превращает их в мифологию, какая бы строгая логическая последовательность ни была свойственна им как таковым.

Первый шаг этой диалектики заключается в том, что всякое стремление (а значит, и Эрот) имеет свой предмет. И далее, если что-нибудь к чему-нибудь стремится, то оно его отчасти уже имеет (а именно в виде цели), отчасти еще не имеет. Без этого обладания и необладания не может существовать вообще никакого стремления. Значит, Эрот еще не есть сама красота, но есть нечто промежуточное между красотой и безобразием, между блаженной полнотой и вечно ищущей бедностью. Тут у Платона, правда, сразу же рождается миф о Поросе и Пении. Миф этот бесконечно далек от наивности первобытного мышления и, с нашей точки зрения, является только поэтической иллюстрацией того диалектического единства противоположностей, без которого невозможен сам Эрот как стремление. Однако, несомненно, миф о Поросе и Пении свидетельствует о созерцательно-вещественном онтологизме.

Далее у Платона следует самая простая концепция. Все живое, пока оно живо, стремится порождать, так как оно смертно, а ему хочется утвердить себя навсегда. Но Платон, конечно, не может остаться на почве такого простого и абстрактного умозаключения. Если любовь всегда стремится порождать, значит, рассуждает он, существует вечность, ради воплощения которой только и существуют все порождения любви, физические и нефизические. Здесь опять в самой наглядной форме проявляет себя античный созерцательно-вещественный онтологизм.

Так и возникла в платоновском «Пире» знаменитая иерархия красоты, ставшая популярной на целые тысячелетия. Сначала нам нравятся физические тела. Однако говорить о данном теле можно только тогда, когда имеется представление о теле вообще. Физическое тело, взятое само по себе, с точки зрения Платона, инертно и неподвижно, но, поскольку все тела активны и подвижны, должно существовать то начало, которое ими движет; и начало это уже нетелесное, нефизическое. Для Платона, как и для всей античности, таким самодвижущим началом было то, что́ называлось душой. Без этой предпосылки тогдашние мыслители вообще не допускали жизни и бытия, хотя сущность души понимается по-разному. Значит, переход от одного прекрасного тела к другим прекрасным телам и к прекрасному телу вообще, а отсюда переход от прекрасных тел к прекрасным душам и прекрасной душе вообще, — этот переход для Платона вполне необходим и вполне логичен. Но ведь душа движется и движет все другое. Существует и нечто неподвижное, подобно тому (добавим от себя) как белый цвет предполагает черный, верх предполагает низ и т. д. Но вот оказывается, что это неподвижное в душе есть не что иное, как науки, а все науки тоже предполагают для себя такой же вечный и неподвижный предмет, который они и призваны осознавать. Все это, по крайней

мере в известном отношении, может представляться вполне логичным. Однако созерцательно-вещественный онтологизм заставляет Платона и здесь учить о пределе всех наук как о вечной и неподвижной идее красоты. Этим самым Платон снова соскальзывает с чисто логического пути на путь мифологии, и его предельная идея красоты, доказанная им с полной логической безупречностью, вдруг предстает перед нами в таком виде, на который нас одно лишь логическое умозаключение вовсе не уполномочивало. Появляется учение о вечном и идеальном царстве красоты, с которым согласится не всякий логик и которое не может обойтись без пусть недоказанной, но зато для Платона аксиоматической мифологии красоты, возникающей на почве безудержного созерцательно-субстанциального онтологизма.

Так приходится отделять у Платона логически безупречное доказательство от внелогической мифологии, хотя в этом учении Платона о вечной идее красоты вовсе нет такого разделения логики и мифологии. Да и на самом деле здесь, конечно, не просто мифология. Это такая мифология, которая не является наивной и дорефлективной, но которая уже конструирована логически, диалектически, трансцендентально. Ведь кантовский трансцендентализм ставил своей целью формулировать условия возможности мыслить те или иные предметы. У Платона так и получается: чтобы мыслить тело, надо уже иметь понятие тела, чтобы мыслить понятие тела, уже надо иметь понятие души; чтобы мыслить душу, уже надо иметь идею души, и чтобы мыслить идею души, необходимо мыслить идею самое по себе. Это есть самый настоящий трансцендентализм, и, если угодно, диалектический трансцендентализм, но только у Канта предельные идеи суть порождения субъективного разума, а у Платона они объективны. У Канта — субъективный априоризм идей разума, у Платона же — объективный априоризм идей разума в самом бытии, в природе. Платон отличается от Канта тем, что у него мыслится некоторая априорная идеальная природа, делающая у него впервые возможной и апостериорную чувственную природу. На то мы и говорим, что платонизм — это объективный идеализм.

6) Однако тот, кто хотел бы свести учение Платона к абстрактно-понятийному объективному идеализму, будет весьма разочарован после прочтения седьмой речи в «Пире», а именно речи Алкивиада. Философская концепция Алкивиада заключается в том, что кроме обычного совпадения внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, идеального и реального жизнь заставляет признать еще и их необычайно разнообразную и жизненно-красочную противоречивость. Сократ, казалось бы, есть идеальный мудрец, который только и знает, что конструирует разного рода логические категории объективного идеализма. В значительной мере Сократ таковым и является как исторически, так и в изображении Алкивиада. И тем не менее вся эта сократоплатоновская трансцендентальная диалектика и мифология дана в форме чрезвычайно глубокой и острой общежизненной *иронии*, прекрасно доказывающей нам, что Платон не просто объективный идеалист в логическом смысле этого слова, но и очень страстная, противоречивая, вечно ищущая натура. Объективный идеализм, как он дан в «Пире», кроме трансцендентально-диалектического учения об идеях пронизан от начала до конца мучительно сладостным ощущением жизни, в которой идеальное и материальное безнадежно спутано и перемешано — иной раз даже до полной неразличимости. Это подтверждается еще и тем как бы случайно брошенным замечанием Сократа о том, что истинный создатель трагедии должен быть создателем также истинной комедии (223d), что, с нашей точки зрения, пред-

ставляет собой не просто случайный афоризм Платона, но является подлинным итогом всей философии идей в «Пире».

7) Все же с логической точки зрения наиболее оригинален текст об иерархии Эрота, которая кончается вечной идеей красоты (210a — 212a). Отвлекаясь от платоновской поэзии, мифологии, риторики и драматургии, чтобы формулировать основное логическое содержание «Пира», мы обнаруживаем то, чего не имели в предыдущих диалогах или что имели в зачаточной форме. Именно идея вещи представлена здесь как *предел становления вещи.* А против понятия предела уже не сможет возразить никакой современный нам математик и никакой философ. Следовательно, здесь одно из огромных достижений Платона, которое не умрет никогда, в какие бы мифолого-поэтические, символические и риторико-драматургические одеяния оно ни было фактически облечено в конкретном тексте платоновских диалогов.

Диалог «Пир» принадлежит к тому жанру застольных бесед (симпосий), которому положил начало Платон и который имел аналогии не только на греческой, но и на римской почве, не только в литературе античности, но и в христианской литературе периода становления средневековья. Современник Платона и ученик Сократа Ксенофонт Афинский также оставил диалог «Пир», где среди участников его мы находим Сократа (Convivium // Xenophontis scripta minora/ Ed. Thalheim. Fasc. 1. Lipsiae, 1920. Русск. пер. С. И. Соболевского см. в изд.: *Ксенофонт Афинский.* Сократические сочинения. М., 1935). В I в. н. э. Плутарх пишет «Пир семи мудрецов» (Septem sapientium convivium // Plutarchi chaeronensis moralia/ Rec. et emend. W. Paton etc. Vol. I. Leipzig, 1974) и «Девять книг пиршественных вопросов» (Quaestionum convivalium libri IX // Op. cit./ Rec. C. Hubert. Vol. IV. Leipzig, 1971). Сатирик Лукиан тоже автор «Пира» (Luciani opera/ Ed. Jacobitz. Lipsiae, 1913. III 2), а римлянин Петроний (I в. н. э.) в «Сатириконе» рисует роскошное пиршество Тримальхиона. Атеней (III в. н. э.) — автор сочинения в 15 книгах «Софисты за пиршественным столом» (*Athenaeus.* The deipnosophists/By B. Gulick. I — VII. London, 1957—1963). Грек Макробий (V в. н. э.) издает на латинском языке семь книг пиршественных бесед, так называемые «Сатурналии» (Macrobii Saturnalia et comment. In somnium Scipionis/Ed. J. Willis. Vol. 1—2. Lipsiae, 1963). Император Юлиан, философ-неоплатоник и борец с христианством (IV в. н. э.), пишет сатиру на римских цезарей под названием «Пир, или Кронии» (Juliani imperatoris quae supersunt omnia/Rec. R. Hertlein. Vol. 1. Lipsiae, 1875). Епископ Олимпийский в Ликии, отец церкви Мефодий Патарский (IV в. н. э.), пишет «Пир десяти дев» (*Methodius von Olympus.* Schriften / Ed. G. N. Bonwetsch. Erlang u. Leipzig, 1891), полемизируя с еретиками-христианами и борясь с пережитками древних языческих культов.

Если основателем жанра симпосия можно считать Платона, то нельзя пройти мимо того факта, что и до Платона гомеровский эпос, а также лирика совершенно немыслимы без темы застольной беседы. Гомеровские герои среди поля боя наслаждаются едой, питьем и «беседой взаимной» (Ил. XI 623—643), а удивительные странствия Одиссея есть не что иное, как рассказ на пиру у царя Алкиноя (Од. IX—XII), причем этот рассказ носит явно развлекательный и занимательный характер и вполне удовлетворяет жадных до новостей и любопытных слушателей — феаков. Всем хорошо известно знаменитое описание пира в элегии Ксенофана Колофонского (B 1 Diels = 1 Diehl) (ср. вольный перевод Пушкина «Чистый лоснится пол...»).

Темы застольной беседы со временем менялись. Сама же беседа представляла собой второй этап пира, когда после обильной еды гости обращались к вину (отсюда греч. συμπόσιον — «совместное питье»). За чашей вина общий разговор имел не только развлекательный, но и высокоинтеллектуальный философский, этический и эстетический характер. Развлечения не мешали серьезной беседе, окрашенной зачастую в легкие, шутливые тона, что как раз гармонировало с пиршественной обстановкой. У Ксенофонта, например, выступление актеров, изображающих в танце брак Диониса и Ариадны, а также игра флейтистки, кифариста и ловкая акробатика танцовщицы ничуть не мешают беседе гостей о красоте и любви, особенно, как это ни удивительно, речи Сократа о преимуществе духовной любви.

Платоновский «Пир» с давних пор, еще со времени Фрасилла, распределившего диалоги Платона по тетралогиям, был отнесен не без основания к этическим диалогам. Он имел подзаголовок, данный также Фрасиллом,— «О благе», а по некоторым свидетельствам (*Аристотель.* Политика II 4, 1262 b 11), «Пир» Платона именовался «Речами о любви». Оба этих подзаголовка не противоречат друг другу, так как тема диалога — восхождение человека к высшему Благу, которое и есть не что иное, как воплощение идеи небесной любви. Дата написания «Пира» неизвестна. К. Гильдебрандт предположительно датирует «Пир» 379 годом (*Hildebrandt K.* Platon, Logos und Mythos. 2 Aufl. Berlin, 1959).

Весь диалог представляет собой рассказ о пире, устроенном по случаю победы трагического поэта Агафона (см. прим. 4 *) в афинском театре. Рассказывает ученик Сократа Аполлодор Фалерский (см.: Федон, прим. 6), который, идя из дому в Афины, встретил по дороге своего приятеля Главкона. Сам Аполлодор на пиру не был, а слышал о нем от другого ученика Сократа, Аристодема, которого Сократ привел в дом Агафона. Об этой своей беседе с Главконом Аполлодор и повествует своим друзьям. Таким образом, перед нами рассказ в рассказе, отражение отражения пира, пережитого двумя друзьями Сократа, очевидцами события, происшедшего очень давно (приблизительно в 416 г., так как, по Атенею (V 217a), победа Агафона была в архонтство Евфема на Ленеях в 4-й год 90-й олимпиады), но оставившего неизгладимое впечатление у всех друзей Сократа. Аполлодор пересказывает друзьям свою беседу с Главконом примерно в 400 г., т. е. приблизительно за год до смерти Сократа.

В настоящем издании публикуется перевод диалога «Пир», выполненный С. К. Аптом и изданный в однотомнике: *Платон.* Избранные диалоги. Перевод заново сверен А. А. Столяровым.

[1] Т. е. к *расспросам* друзей Аполлодора.— *81.*

[2] *Фалер* — дем в пригороде Афин, собственно, фалерская гавань.— *81.*

[3] Шутка основана, видимо, на созвучии греческих слов Φαληρεύς — «житель Фалера» и φαλακρός — «блестящий», «гладкий», т. е. с лысой головой.— *81.*

[4] *Агафон,* сын Тисамена,— афинский трагический поэт (ок. 448/46 — ок. 400/399), близкий в юности к софистам (Протагор 315d) и находившийся под влиянием Горгия (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9), политически был связан с олигархами. Славился своим изяществом и женственной красотой (ср. *Аристофан.* Женщины

---

* Ссылки на примечания внутри диалога даются без указания названия диалога.

на празднестве Фесмофорий. Агафон является в женском наряде, декламирует от лица корифея и поет, подражая хору. В «Лягушках» (83) его именуют «милым» — игра слов ἀγαθός — Ἀγάθων). Об особенностях его трагедий, близких, видимо, к новоаттической драме, см.: *Lévêque P.* Agathon//Annales de l'Université de Lyon. 3 sér. Lettres, Fasc. 26. Paris, 1955). Об *Алкивиаде* см.: т. 1, Алкивиад II, прим. 1.— *81.*

5 *Феникс, сын Филиппа*, нигде, кроме этого диалога, не встречается.— *81.*

6 *Главкон* нигде, кроме этого диалога, не встречается. Его никак нельзя отождествлять ни с братом Платона, ни с его дядей (см.: т. 1, Феаг. прим. 25).— *81.*

7 После 411 г., а может быть, между 408 и 407 гг. Агафон покинул Афины и прибыл ко двору македонского царя Архелая (см.: т. 1, Феаг. прим. 13).— *81.*

8 Ср. слова Сократа у Ксенофонта: «У меня есть милые особы, которые ни днем ни ночью не дадут мне уйти от них»; «И Аполлодор вот, и Антисфен никогда от меня не отходят» (Воспоминания... III 11, 16—17).— *81.*

9 *Во времена нашего детства*, т. е. в 416 г., когда и Платон (род. в 427 г.) был еще мальчиком. Поражает то, что, несмотря на долгие годы, отделяющие этот пир от рассказа о нем, создается иллюзия, будто событие пережито только что, оно воспринимается Главконом как случившееся совсем недавно, на днях. Это особое чувство времени у Платона создает зримость, интимность и конкретность переживания.

В данном случае Агафон — автор трагедии — сам набрал и обучал хор (*хоревтов*) в качестве хорега (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 49).— *82.*

10 *Аристодем* (из аттического дема *Кидафин* Пандионской филы) — восторженный поклонник Сократа, известный только по свидетельству Ксенофонта (Воспоминания... I 4), который передает разговор Сократа с Аристодемом об отношении божества к человеку. Аристодем всегда ходил босиком, подражая в этом, видимо, самому Сократу (ср. Пир 220b, когда в зимнюю стужу Сократ выходил «в обычном своем плаще и босиком шагал по льду легче, чем другие обувшись»).— *82.*

11 Место спорное: в одних рукописях стоит μαλακός — «мягкий», «кроткий»; в других оно исправлено как μανικός — «безумный», «бесноватый». Оба чтения имеют свои основания. В первом случае — иронический подтекст.— *82.*

12 Сократ *умытый и в сандалиях* действительно явление редкое (ср.: Федр 229а). У Ксенофонта (Воспоминания... I 6, 2) софист Антифонт осуждает Сократа: «Живешь ты, например, так, что даже ни один раб при таком образе жизни не остался бы у своего господина: еда у тебя и питье самые скверные; гиматий ты носишь не только скверный, но один и тот же летом и зимой, ходишь ты всегда босой и без хитона». Однако в своем «Пире» (17) Ксенофонт пишет, что Сократ и его друзья явились на пиршество к Каллию после того, как «одни занимались гимнастикой и умастились маслом, а другие даже приняли ванну».— *83.*

13 Платон перефразирует поговорку, которую схолиаст (р. 256 Hermann) приписывает Гераклу, явившемуся на пир к царю Кеику со словами: «Люди достойные без зова приходят на пир к недостойным». Источник поговорки — стихи из Вакхилида (*Bacchylides*. Fr. 4, 21 — 25 Snell — Maehler), у которого Геракл, став на каменном пороге дома Кеика, сказал: «Без зова приходят справедливые мужи на

обильные пиры достойных». Атеней (V 178a) приводит эти стихи и дает оба варианта поговорки — по Платону и по схолиасту.— *83.*

[14] *Агамемнон* и *Менелай* — герои «Илиады» Гомера. «Слабым копейщиком» называет Менелая Аполлон, подстрекая Гектора к битве (Ил. XVII 585—590). Менелай приходит незваным на жертвоприношение Агамемнона (Ил. II 408).— *83.*

[15] У Гомера Диомед, царь Аргоса, направляясь в ночную разведку, приглашает себе в спутники кого-нибуль из героев, говоря так (Ил. X 224—226):

Ежели двое идут, то придумать старается каждый,
Что для успеха полезней. А что бы один ни придумал,
Мысль его будет короче и будет решенье слабее.

Пер. В. В. Вересаева.— 83.

[16] *Эриксимах* — сын известного врача Акумена и сам врач. Умеренность в еде и питье была характерна для врачебных советов Акумена (*Ксенофонт*. Воспоминания... I 13, 2) и самого Эриксимаха (Пир 176d). Вместе со своим другом Федром, Агафоном и Павсанием он участник встречи знаменитых софистов в доме Каллия (Протагор 315c — e).— *84.*

[17] Имеется в виду победа Агафона в афинском театре (см. преамбулу).— *85.*

[18] Здесь, может быть, намек на комический суд в «Лягушках» Аристофана, где покровитель театра Дионис, спустившись в царство мертвых, оценивает творчество Эсхила и Еврипида.— *85.*

[19] Об обычае совершать *возлияние* и возносить *хвалу богу* в конце первой части пиршества, т. е. когда все насытились едой и стол уносился, упоминают многие авторы. Бог этот, видимо, «благой демон», о котором говорит, ссылаясь на Феопомпа, и схолиаст «Ос» Аристофана (525): «Был обычай, когда собирались уносить стол, делать возлияния благому демону». Однако Атеней (XV 675a — c), ссылаясь на врача Филонида, таковым богом считает Диониса, принесшего виноградную лозу с Красного моря в Грецию и отождествляемого с «благим демоном». Возлияние Дионису делается несмешанным, чистым вином. Но когда приступают ко второй части пира, наслаждаясь вином и беседой, первую чашу смешанного с водой вина посвящают Зевсу Сотеру («спасителю»), посылающему с неба дождевую влагу на виноградные лозы.— *85.*

[20] См. прим. 16. У Ксенофонта (Пир 8, 32) Сократ осуждает *Павсания* за его приверженность к чувственной, телесной любви. Ср. ниже (180c — 185c) речь Павсания.— *85.*

[21] Об *Аристофане* (446—385) см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 6.— *85.*

[22] *Федр* — сын Питокла из аттического дема Мирринунта, филы Эгеиды. Ему посвящен Платоном диалог «Федр». По свидетельству оратора Лисия (XIX 15), он был «человек, впавший в бедность не по своей порочности». Федр — большой поклонник красноречия в философии любви. Эллинистический комедиограф Алексид в комедии «Федр» (II fr. 245 Kock) заставляет своего героя произносить речь, характеризующую Эрота как существо «ни женского, ни мужского рода, ни бога, ни человека, ни глупого, ни умного, но отовсюду всего набравшего, в одном лике объединяющего многие виды. Он дерзание мужчины, слабость женщины, неразумие безумца, разум мыслящего, сила зверя, неукротимая мука, стремление к божеству (δαίμονος)».— *85.*

[23] Имеется в виду трагедия *Еврипида* «Меланиппа мудрая», дошедшая во фрагментах (fr. 484. N.— Sn.).— *86.*

[24] *Эрот,* или *Эрос,*— божество любви (см. также прим. 22). У Гесиода — одна из четырех первых космогонических потенций наряду с Хаосом, Геей и Тартаром (Теогония 116—122). У Гесиода же «между вечными всеми богами прекраснейший — Эрос. Сладкоистомный, у всех он богов и людей земнородных душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает» (пер. В. В. Вересаева). Автор древних генеалогий, мифограф V в. Акусилай (9 В 1 Diels) делает Эрота, Эфир и Метиду (Мысль) детьми супружеской пары Эреба и Ночи. По свидетельству Климента Александрийского (9 А 4 Diels), «историографы Евмен и Акусилай изложили прозаически и выдали за собственные сочинения сведения, взятые из Гесиода». Однако видно, что Акусилай вовсе не следует буквально за Гесиодом.

По Ферекиду (7 В 3 Diels), «Зевс, намереваясь быть демиургом, превратился в Эроса, потому что, составивши, как известно, мир из противоположностей, он привел его к согласию и любви и засеял все тождеством и единством, пронизывающим все». Парменид объявляет Эрота старейшим из созданий Афродиты; в своей космогонии он пишет: «Первым из всех богов она сотворила Эрота» (В 13 Diels). Орфики в своей теогонии представляют «древнейшего, самосовершенного, многомудрого» (fr. 29 Kern) Эрота в нескольких ликах. Он — Фанет («явленный»), «сын прекрасного Эфира», «великий демон... нежный» (fr. 74, 83 Kern). Фанет же — Фаэтон («сияющий»), Протогон («перворожденный») (fr. 73 Kern). Эроту посвящен 58-й орфический гимн (Quandt), где читаем: «Призываю тебя, великий, чистый, возлюбленный, сладостный Эрот. Ты — смелый стрелок, крылатый, огненношумный, с быстро бегущим движеньем, играющий с богами и смертными людьми, многоискусный, с двойной природой, владеющий всеми ключами эфира, неба, моря, земли и даже той богини Реи, зеленоплодной, все породившей, которая питает смертные души, и даже той, которая царит над широким Тартаром и шумносоленым морем. Ты один властвуешь, как видно, над всеми. Но, благодатный, сопричислись к чистым мыслям посвященных в таинства и отгони от них стремления злые и неуместные» (пер. А. Тахо-Годи. Стихотворный перевод О. Смыки см. в изд.: Античные гимны. М., 1988. С. 238).

Об архаическом культе Эрота свидетельствует его каменное необработанное изображение в Феспиях (*Павсаний* IX 27, 1). В классическую же эпоху это сын Зевса (*Еврипид.* Ипполит 533), «златокрылый бог» (*Аристофан.* Птицы 1738). По Анакреонту, он изящный, «золотоволосый» (fr. 5 Diehl), согласно Алкею — «самый мощный из богов, которого породила прекраснообутая Ирида в объятиях златовласого Зефира» (fr. 8 Diehl), у Сафо — «подобный ветру» (fr. 50 Diehl). По Ивику, он «влажно мерцающим взглядом из-под темных ресниц» завлекает своими чарами в сети Киприды (fr. 7 Diehl). Симонид Кеосский (fr. 24 Diehl) обращается к нему так: «О дитя Афродиты, жестокое, хитроумное, которого богиня породила Арею, отважному в битвах». Сила Эрота «необорима», и ей Софокл посвящает в «Антигоне» III стасим (781—805). Образ Эрота в греческой поэзии см.: *Lasserre F.* La figure d'Éros dans la poesie grecque. Lausanne, 1946; в искусстве — *Strobel W.* Éros. Versuch einer Geschichte seiner bildlichen Darstellung. Erlangen, 1952; *Лосев А.* Эрос у Платона. 1916 (см.: переиздание с предисл. А. А. Доброхотова — «Вопросы философии». 1988. № 12. С. 120—139).

Похвальное слово — энкомий — особый литературный жанр, распространенный в течение всей античности (ср.: т. 1, Менексен, преам-

була). Об отсутствии энкомия в честь Эрота ср. слова хора из трагедии Еврипида «Ипполит» (538—540): «Эрота — владыку над людьми, хранителя ключей от милой опочивальни Афродиты — мы не почитаем». См. также: т. 1, Ион, прим. 17 и 18.— *86*.

[25] См.: т. 1, Феаг, прим. 4.— *86*.

[26] Покровитель театра *Дионис* и *Афродита* (любовь) — непременные действующие лица греческой драмы.— *86*.

[27] О происхождении *Эрота* см. прим. 24. Федр в своей речи приводит аргументы в защиту древнего происхождения могущественного Эрота.— *87*.

[28] Теогония 119—121. *Хаос* — в древнегреческой мифологии «зияющая бездна» (ср. χαίνω, χάσκω — «зиять», «разверзаться») в отличие от римского понимания хаоса как «беспорядка», «косной материи». Овидий называет хаос rudis indigestaque moles («сырая и грубая глыба»), non bene iunctarum discordia semina rerum («плохо связанные враждой семена вещей») (см.: *Овидий*. Метаморфозы. М., 1977, I 5—9). Об истории понимания хаоса в античном мире см.: *Lossew A*. Chaos antyczny//Meander, 1957. N 9. См. также: Федон, прим. 64.— *87*.

[29] Об *Акусилае* см. прим. 24.— *87*.

[30] Из поэмы «О природе» (B 13 Diels). См. прим. 24.— *87*.

[31] Тема любви мужчины к прекрасному юноше, которой так насыщен диалог «Пир», да и другие диалоги Платона, не должна казаться столь необычной, если подойти к ней исторически. Многие тысячелетия матриархата, оставившего заметный след во всей греческой жизни вплоть до классической эпохи, обусловили своеобразную реакцию в мифологических представлениях греков и в их социальном бытии. Хорошо известны, например, миф о рождении Афины без матери из головы Зевса или трилогия Эсхила «Орестея», в которой молодые олимпийские боги Аполлон и Афина доказывают превосходство мужчины, героя и вождя рода. Известно также, как бесправна была женщина в греческом классическом обществе. Знаменитые гетеры, образованные, умные и пользовавшиеся полной свободой поведения, по сути дела стояли вне официального общества. В то же время вся античность принципиально отличается от новой Европы еще недостаточно развитым сознанием неповторимости личности, задавленной сначала родовыми, а затем и полисными авторитетами или на Востоке неограниченным владычеством деспота, перед которым миллионы людей были все на одно лицо и лежали ниц (ср. «Персов» Эсхила). В Персии особенно была распространена однополая любовь, и именно оттуда этот обычай перешел в Грецию, когда между этими странами завязались прочные отношения. Отсюда представление о высшей красоте, воплощенной в теле, причем неважно, в каком именно, в мужском или женском, но скорее в мужском, так как мужчина — полноправный член государства, он мыслитель, издает законы, он воюет, решает судьбы полиса, и любовь к телу юноши, олицетворяющего идеальную красоту и силу общества, прекрасна. Вот почему собеседники «Пира» (см. 181cd) считают Афродиту Небесную («Уранию» — см.: *Гесиод*. Теогония 195—250) покровительницей любви к юноше, в атлетически-прекрасном теле которого воплощена высшая красота. Афродита Пандемос («Пошлая», букв. «Всенародная») помогает любви к женщине, существу низшему, способному рождать лишь детей (а это все-таки надо для продолжения рода), но не мысли и не идеи, которыми живет общество и ради которых мужчина-герой идет на подвиг и даже на смерть (см. также прим. 40).— *87*.

[32] Мысль о том, что взаимная любовь учит юношей *стремиться к прекрасному* и быть мужественными, развивается у Ксенофонта в «Воспоминаниях...» (4, 10—18). В «Киропедии» (VII 1, 30) Ксенофонт пишет: «Совершенно очевидно, что нет сильнее фаланги, чем та, которая состоит из любящих друг друга воинов». Та же мысль у Элиана — Пестрые рассказы III 9 (пер. С. Поляковой. М.; Л., 1963).— *87.*

[33] У Гомера отвагу герою «вдыхают» Афина (Ил. X 482) и Аполлон (Ил. XV 262). Ксенофонт (Греческая история VII 4, 32) пишет: «Если божеству угодно, оно может в один день прославить людей, вдохнув в них храбрость» (пер. С. Лурье. Л., 1935).— *88.*

[34] В трагедии Еврипида «Алкеста» героиня готова умереть вместо своего *мужа* царя Адмета, но Геракл вырывает ее из рук Смерти. Существует иная версия (*Аполлодор.* Мифологическая библиотека. Л., 1972, I 9, 15): Персефона, супруга Аида, возвращает Алкесту (*Алкестиду*) на землю, тронутая ее мужеством. *Отец* Адмета — Ферет, *мать* — Периклимена. Сам Адмет — участник похода аргонавтов.— *88.*

[35] См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 33.— *88.*

[36] *Орфей* — сын Эагра и музы Каллиопы, мифический фракийский певец, муж нимфы Евридики. О силе его пения говорят Эсхил (Агамемнон 1629) и Еврипид (Вакханки 561—565, Ифигения в Авлиде 1211). См.: т. 1, Ион, прим. 11. Драматическая история о влюбленном певце красочно изображена Овидием (Метаморфозы I 1—85, XI 1—66) и Вергилием (Георгики IV 454—526). Аргумент Федра о наказании богами Орфея за его изнеженность, так как он не осмелился умереть за жену, встречается впервые у Платона. Однако аргумент этот не противоречит основной версии мифа, если понимать под изнеженностью неспособность Орфея совладать с охватившим его «безумием» (Георгики IV 488) — желанием увидеть Евридику.— *88.*

[37] Об *Ахилле* на *Островах блаженных* см.: т. 1, Горгий, прим. 80 (с. 811). По одному из редчайших мифов (*Аполлоний Родосский.* Аргонавтика IV 811—815 // Александрийская поэзия/Пер. Г. Церетели. М., 1972). Ахилл должен попасть после смерти в Елисейские поля и стать там мужем Медеи.— *88.*

[38] *Патрокл* — сын Менетия, друг Ахилла, убитый Гектором с помощью Аполлона (Ил. XVI 791—863).— *88.*

[39] Намек на влюбленность Ахилла содержится в «Мирмидонянах» *Эсхила* (fr. 131, 135 N.— Sn. = Radt). Существовала сатировская драма Софокла «Возлюбленные Ахилла» (fr. 153—161 N.— Sn. = fr. 149—157a Radt), отзвук которой у Овидия в «Тристиях» (II 409—412). О том, что Ахилл моложе Патрокла, но знатнее его родом, говорит сам Менетий (Ил. XI 786 сл.).— *89.*

[40] О *двух Афродитах* — Урании и Пандемос (см. прим. 31) — трактуют, например, Геродот (I 105 — о сирийском храме Афродиты Урании, 131 — о почитании ее персами, III 8 — арабами и IV 59 — даже скифами) и Ксенофонт (Пир VIII 9). Павсаний указывает на то, что в Афинах были храм Афродиты Урании (I, 14, 6), а также храм Афродиты в «Садах» (I 19, 2) (ср.: *Лукиан.* Изображения 4, 6 // Собрание сочинений: В 2 т./Под ред. Б. Богаевского. Т. 1. М., 1935). Афродита Пандемос тоже имела, по Павсанию, свой храм на Акрополе. Поклонение ей было введено Тесеем, «когда он свел всех афинян из сельских домов в один город» (I 22, 9). Здесь Павсаний подчеркивает общегосударственный, политический смысл имени Афродиты, объединяющей весь народ, в то время как обычно

противопоставляется любовь идеальная, небесная любви чувственной.

О двух сторонах Эрота говорит неизвестный трагический поэт: «Двойным дыханием ты дышишь, Эрот» (fr. adespota 187). Ксенофонт устами Араспа (Киропедия VI 1, 41) говорит о «двух душах» «лукавого софиста любви», так как одна душа не может быть «в одно и то же время хорошей и дурной, любить прекрасное и постыдное, одного и того же желать и не желать»; Сократ у Ксенофонта (Пир I 10) говорит о людях, «вдохновляемых целомудренным Эротом». Оратор Эсхин в речи «Против Тимарха» одобряет Эрота «справедливого» (136), «целомудренного и законного» (140), который вдохновлял тираноубийц (см.: *Eschine*. Discourse. T. 1/Texte ét. et trad. par V. Martin et G. de Budé. Paris, 1927).— *89.*

[41] См. прим. 31. *Диона* — дочь (одна из трех тысяч) Океана и Тефии (*Гесиод.* Теогония 353) или (вместе с другими титанами) дочь Урана и Геи (*Аполлодор* I 2). Гомер (Ил. V 370—417) знает ее как мать Афродиты.— *89.*

[42] Об оценке чего-то как *прекрасного* или *безобразного* в зависимости от образа действия говорит не раз сам Платон (Менон 88d., Федр 258d). Ср. у Аристотеля (Политика VII 13, 1333a 9 сл.): «По отношению к прекрасному или непрекрасному действия отличаются не столько сами по себе, сколько тем, какова их конечная цель и ради чего они совершаются».— *90.*

[43] *Элида* — западная область Греции, *Беотия* — центральная, *Иония* — на Малоазиатском побережье.— *91.*

[44] *Аристогитон* и *Гармодий* убили тирана Гиппарха (514 г.). Фукидид, полагая, что «люди склонны принимать на веру от живших раньше без проверки сказания о прошлом» (I 20, 1—2), уточняет этот старинный рассказ и выясняет, что Аристогитон и Гармодий вместо Гиппия, правителя Афин, вынуждены были убить его брата Гиппарха (см.: т. 1, Феаг, прим. 14), так как Гиппий был уже кем-то предупрежден и заговору грозил провал. Известна бронзовая группа работы Крития и Несиота, изображающая Гармодия и Аристогитона.— *91.*

[45] Мысль *Эриксимаха* о любви, разлитой по всему миру растений и животных, типична для греческой натурфилософии. О любви, победившей «людей земнородных, в небе высоком летающих птиц и зверей всевозможных», говорит уже автор гомеровского гимна к Афродите (IV 1—6 // Античные гимны). Тема эта постоянна у трагических поэтов. У Еврипида говорится: «Киприда шествует и в высях эфира, и в бездне моря, все из нее рождается. Она сеятельница и дает любовь, и все мы на земле произросли от нее [из семян Киприды]» (Ипполит 447—450). Ср. также у Лукреция «О природе вещей» — обращение к Венере (I 1—40): «Под небом скользящих созвездий жизнью ты наполняешь и все судоносное море, и плодородные земли; тобою все сущие твари жить начинают, и свет, родившися, солнечный видят».— *94.*

[46] Стремление *непохожего к непохожему* — идея, близкая пифагорейцу Филолаю («подобное постигается подобным», 44 A 29 Diels).— *95.*

[47] О постоянном *наполнении* и *опорожнении* читаем в Гиппократовом подражании Гераклиту (22 C 1, 6): «Одно входит, чтобы взять, другое — чтобы дать. И берущие уменьшают, а дающие увеличивают»; «Такова природа человека. Одно отталкивает, другое притягивает; одно дает, другое берет». Гиппократ пишет: «Медицина есть прибавление и отнятие: отнятие всего того, что излишне, прибавление

же недостающего» (О ветрах 1 // *Гиппократ.* Избранные книги/ Пер. В. И. Руднева. М., 1936).— *95.*

[48] *Любовь*, объединяющая начала, разделенные Враждой, характерна для учения Эмпедокла (см.: т. 1, Лисид, прим. 24).— *95.*

[49] *Асклепий*, бог врачевания, сын Аполлона и нимфы Корониды (Гомеровские гимны XVI 2), за попытки воскрешать умерших был поражен, по Гесиоду, «дымным перуном» Зевса (fr. 125 Rzach). В ответ Аполлон перебил киклопов, выковавших Зевсу его громы и молнии. За это Зевс заставил Аполлона семь лет служить пастухом у царя Ферета (*Еврипид.* Алкеста 1—9). Подробности об Асклепии, ученике мудрого кентавра Хирона, о его дерзости и его гибели от «пылающего перуна» см. у Пиндара (Pyth. III 24—62 Snell—Maehler). См. также: т. 1, Ион, прим. 2.— *95.*

[50] Ср.: т. 1, Критон, прим. 13, а также Протагор, прим. 24. О *врачебном искусстве* и *гимнастике*, заботящихся о теле человека, у Аристида Квинтилиана (De musica I 1//*Aristidis Quintiliani.* De musica libri III/Ed. R. P. Winnigton-Ingram. Lipsiae, 1963). *Земледелие* связано с Эротом, так как благодаря любви земля рождает растения и плоды. См. прим. 45. Платон в «Законах» пишет: «Из искусств только те порождают что-либо серьезное, которые применяют свою силу сообща с природой, каковые, например, врачевание, земледелие и гимнастика» (889d).— *95.*

[51] См.: т. 1, Алкивиад I, прим. 13; Гиппий больший, прим. 21.— *95.*

[52—53] *Урания* — муза астрономии. *Полигимния* — муза гимнической поэзии. Они, по Гесиоду (Теогония 75—80), в числе девяти муз — дочери Мнемосины (богини памяти) и Зевса. Платон прибегает здесь к аналогии: один Эрот — сын Афродиты Урании, а значит, и музы Урании (Небесной), другой Эрот — сын Афродиты Пандемос, а значит, и музы Полигимнии (Многопоющей) (см. также прим. 40). Может быть, Эриксимах понимает Полигимнию как «поющую для многих, для всех». Тогда она в данном случае действительно идентична с Афродитой Пандемос — тоже Любовью «для всех».— *96.*

[54] Эриксимах рассуждает здесь как натурфилософы (Эмпедокл), для которых весь мир был одним живым организмом, со своими влечениями и отталкиваниями (ср.: т. 1, Лисид, прим. 24).— *96.*

[55] Дж. Барнет в своем издании Платона следует за чтением Стобея — «любовные вожделения людей благочестивы» (εὐσέβειαν). Однако в кодексах BTW смысл противоположный — «нечестивы» (ἀσέβειαν). Оба чтения правомерны. Первое чтение построено по принципу позитивного сближения: гадание определяет вожделения благочестивые и освященные обычаем. Второе чтение — по принципу негативного противопоставления: гадание определяет вожделения нечестивые и освященные обычаем.— *97.*

[56] Речь Аристофана представляет собой один из интереснейших образцов мифотворчества Платона. В мифе, созданном Платоном, переплетаются его собственная фантазия и некоторые общепринятые мифологические и философские воззрения. Ср. у Аристотеля: «Самцом мы называем животное, порождающее в другом, самкой — порождающее в самом себе, поэтому и во Вселенной природу земли считают обыкновенно женской и матерью; небо же, солнце и другие предметы подобного рода именуют родителями и отцами» (De generatione animalium I 2. Русск. пер.: *Аристотель.* О возникновении животных/Пер. В. Карпова. М.; Л., 1940). Андрогины — «мужеженщины». *Луна* понималась в античности как «женское и мужское» вместе (Орфиче-

ские гимны IX 4). Плутарх пишет, что «луну называют матерью космоса, так как полагают, что она совмещает в себе мужское и женское начало» (De Iside et Osiride 43//Moralia. Vol. II/Rec. et emend. W. Nächstadt — W. Sieveking, J. B. Titchiner. Leipzig, 1971). Представление о каких-то праисторических существах, созданных в результате различного воздействия Любви и Вражды, известно из Эмпедокла. «Существа с двойными лицами и двойной грудью», о которых он говорит (В 61 Diels) и которые напоминают платоновских первых людей, обречены на уничтожение природой, так как она щадила только то, что возникало для какой-нибудь цели, т. е. было целесообразным. Эти платоновские люди мечтают завоевать Олимп и побороть богов наподобие *Ота* и *Эфиальта*, братьев Алоадов — великанов, которые громоздили гору Оссу на Пелион и хотели взять в жены Геру с Артемидой (*Аполлодор* I 7, 4). Гомер, на которого здесь ссылается Платон, упоминает только историю Ареса, скованного братьями Алоадами (Ил. V 385—391), и умерщвление их еще в младенчестве богом Аполлоном, так как они «грозили дерзновенно весь заполнить Олимп суматохой войны многобурной» (Од. XI 305—320). Сама идея посягательства людей на небожителей хорошо сформулирована уже у Гомера (Ил. V 383 сл.):

Многим из нас, на Олимпе живущим, терпеть приходилось
От земнородных людей из-за распрей взаимных друг с другом.

Пер. В. В. Вересаева

Вся история мифологии — это история борьбы между древними, хтоническими богами, титанами, гигантами, чудовищами вроде Тифона с богами олимпийскими и новым владыкой Зевсом, утверждающим принцип порядка, закона, соразмерности, разумной воли. Сюда же примыкают и мифы о посягательстве человеческого рода на господство Зевса. Интересно, что богам у Платона невыгодно уничтожить человечество вообще, так как тогда они лишаются почитания и жертв. Однако дерзких следует наказать — рассечь пополам, сделать их слабыми, увеличив вместе с тем число людей, а значит, и количество жертвоприношений. Вспомним, что Эсхил тоже знает такой период в истории мифа, когда Зевс решил уничтожить жалких людей, живших в пещерах, как муравьи, и «насадить новый род» (Прометей прикованный 230—233). Красивый, соразмерный и целесообразный облик человеку, рассеченному Зевсом, придает Аполлон, любящий во всем гармонию и стройность. Ср. эпитеты Аполлона: «сплетающий порядок» (Orph. hymn. anon. II 11 Abel), «гармония мира», «всемудрый демон» (Lactantii divinarum, institutiones I 7, 9—10 // L. C. Lactantii Firmiani opera omnia V. I/Rec. G. Walchius. Mosquae, 1851).

Стремлением половинок человека в зависимости от их происхождения (мужской пол, женский, андрогины) объясняются здесь три типа любви. По словам Аристофана, вполне оправдана любовь мужчины к прекрасному юноше, так как в этой любви есть память о некогда едином существе мужского пола, рассеченном Зевсом пополам.

Очевидно, что общепринятое романтическое толкование этого мифа как мифа о стремлении двух душ к взаимному соединению не имеет ничего общего с платоновским мифом о чудовищах, разделенных пополам и вечно испытывающих жажду физического соединения. Скорее всего при толковании этого мифа можно согласиться с К. Рейнгардтом, который видит в нем, во-первых, этиологический миф, как в «Протагоре» и «Горгии» (см.: т. 1. Протагор 320d—322d; Горгий 523a—527a), и, во-вторых, стремление к древней целостности и един-

ству человека чисто физическому вместо божественно прекрасной целостности с ее восхождением от тела к духу, от земной красоты к высшей идее (*Reinhardt K.* Platons Mythen. Bonn, 1927. S. 60—61).— *98.*

[57] См.: т. 1, Евтифрон, прим. 20.— *101.*

[58] *Лакедемоняне* в 385/4 г. разрушили аркадский город Мантинею и переселили ее жителей. Эпаминонд в 371 г. восстановил город. Здесь характерный для Платона анахронизм, ввиду которого диалог датируется между 385 и 371 гг.— *101.*

[59] *Значки гостеприимства* (проксении) — игральные кости, распиленные половинки которых гость и хозяин при расставании оставляли у себя, чтобы они или их потомки при встрече могли доказать свое право на гостеприимство.— *101.*

[60] Для иллюстрации слов Агафона о том, что *Эрот ненавидит старость*, можно привести стихи Анакреонта, в которых Эрот, бросив в поэта «пурпурный мяч», возбудил в нем любовь к «прекраснообутой деве», а она презирает «седые волосы» Анакреонта и «глазеет на другого» (fr. 5. Diehl).— *104.*

[61] Ср. Од. XVII 218:

Бог, известно, всегда подобного сводит с подобным.

Пер. В. В. Вересаева.— 104.

[62] Об *Иапете* см.: т. 1, Протагор, прим. 32; о *Кроне* — т. 1, Кратил, прим. 29.— *104.*

[63] Имеется в виду поэма *Гесиода* «Теогония». У *Парменида* поэмы о происхождении богов не было, но, может быть, их история входила в поэму «О природе», дошедшую до нас лишь в отрывках. *Необходимость* (Ананке), богиня судьбы (см. о веретене Ананке у Платона в «Государстве» X 616c—617d), по орфической теогонии, вместе с Кроносом порождает Эфир, Хаос и Мойр (fr. 54 Kern); ср. прим. 76.— *104.*

[64] *Ата* — ослепление, приводящее к гибели, богиня несчастья. По Гомеру — дочь Зевса, которая ввела в заблуждение своего отца, за что и была сброшена им с Олимпа (Ил. XIX 90—133). Ее вред людям стараются исправить дочери Зевса Мольбы (Просьбы), защитницы людей (Ил. IX 502—512). По Гесиоду, Ата — дочь Эриды — Раздора (Теогония 230).— *104.*

[65] Ил. XIX 92—93.— *104.*

[66] Ср.: *Аристотель.* Риторика III 3 1406 a 18—23 со ссылкой на ритора Алкидаманта.— *105.*

[67] Слова из не дошедшей до нас трагедии Софокла «Фиест» (fr. 235 N.— Sn.=256 Radt) о власти любви над богом войны *Аресом.* См. историю об Аресе и Афродите, рассказанную певцом Демодоком на пиру, где присутствовал Одиссей (Од. VIII 266—366).— *105.*

[68] Слова из трагедии Еврипида «Сфенебея» (fr. 663 N.— Sn.).— *105.*

[69] Реминисценция из Гомера (Ил. II 205 сл., IX 98 сл.).— *106.*

[70] Авторство этих стихов не установлено. Может быть, они принадлежат самому Агафону.— *106.*

[71] О *Горгии* см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9. *Голова Горгия* — перефразировка известных гомеровских строчек из рассказа Одиссея о его путешествии в царство мертвых (Од. XI 633—635):

...Бледный объял меня ужас, что вышлет
Голову вдруг на меня чудовища, страшной Горгоны,
Славная Персефонея, богиня из недр преисподней.

Пер. В. В. Вересаева.— 107.

[72] Слова Ипполита из трагедии Еврипида «Ипполит» (612).— *108.*

[73] Далее следует замечательный образчик диалектики Сократа, заставляющей собеседника признать бессмысленность его основных положений. В своих утверждениях о том, что Эрот нуждается в прекрасном и благородном, но никак не является воплощением прекрасного, Сократ подходит к дальнейшей характеристике Эрота как вечного стремления к благу и красоте.— *108.*

[74] Образ *мантинеянки Диотимы* достаточно загадочен у Платона. Его можно считать чистой фикцией и видеть в имени этой мудрой женщины только символический смысл (мантинеянка — из г. Мантинеи; μάντις — «пророк», «пророчица», μαντικός — «пророческий». Мантинея в Аркадии славилась прорицателями: Диотима — «чтимая Зевсом»). Не исключена, однако, возможность ее реального существования. Ведь у нас не вызывает никакого сомнения реальность таких выдающихся своим умом и талантом женщин, как Аспасия, Сапфо и Коринна. Известно, что Сократ считал Аспасию своей наставницей в риторике (Менексен 235е). Пиндара наставляла в поэтическом искусстве Коринна (*Plutarchi.* De gloria atheniensium 4// Moralia. Vol. II) и даже побеждала его в состязаниях (*Павсаний* IX 22, 3). Женщины — пророчицы и жрицы чрезвычайно почитались в Греции. Диоген Лаэрций, например, упоминает дельфийскую жрицу Фемистоклею, у которой заимствовал многие из своих принципов Пифагор (VIII 8). Порфирий, излагая учение пифагорейцев, пишет о дельфийской жрице Аристоклее (Vita Pythagorae 41 // Porphyrius opuscula/Ed. Nauck. Lipsiae, 1886). Прокл в своих комментариях к «Государству» Платона (I 248, 25—30 Kroll), следуя Тимею, говорит, что известны несколько женщин-пифагореек, и рядом с Феано и Тимихой называет и Диотиму. Схолиаст к ритору II в. н. э. Элию Аристиду именует Диотиму «мистериальным философом, провидицей», «жрицей Ликейскою Зевса в Аркадии» (р. 468, sch. 127; 11, 15 Dindorfii), которая отсрочила так драматически изображенную Фукидидом (II 47—54) чуму в Афинах (430 г.) на десять лет. Сам Элий Аристид называет Диотиму — наряду с Аспасией — образованнейшей женщиной.— *111.*

[75] Порос — сын Метиды, Мудрости (μῆτις — «мудрость», «мысль»), супруги Зевса (см.: т. 1, Кратил, прим. 64). Порос (πόρος — «путь», «средство для достижения чего-либо», «выход из затруднительного положения», «богатство»; см.: Законы VI 752d, Менон 78е; отсюда ἀπορία — «безвыходное положение», см. Теэтет 191а) — явное олицетворение ловкости, сноровки во всех сложных положениях жизни — впервые упоминается в хоровой лирике. Алкман (fr. 1,14 Diehl = fr. 16, 15 Bergk) упоминает Пороса и Айсу — Судьбу (чтение Диля у Бергка — Гея — Земля) «старейшими из богов». Схолиаст к этому месту пишет: «Он (Алкман.— *А. Т.-Г.*) назвал Пороса одинаково с Хаосом, упомянутым Гесиодом» (см. прим. 28). Здесь же *Пения* — олицетворение бедности («бедность»). В комедии Аристофана «Богатство» (489—618) она пытается доказать бедняку Хремилу, что спасение человека в труде и что без страха перед бедностью люди бы не трудились. Однако вся логика Пении тщетна, и Хремил предпочитает богатство. У буколического поэта из Сиракуз Феокрита (III в.) в идиллии «Рыбаки» (XXI 1—3) тоже есть слова, близкие к мыслям аристофановской Пении:

Только лишь бедность одна, Диофант, порождает искусства,

Бедность — учитель работы, и людям, трудом отягченным,
Даже спокойно заснуть не дают огорчения злые.

Феокрит. Мосх. Бион. Идиллии и эпиграммы/Пер. и коммент. М. Е. Грабарь-Пассек. М., 1958

Миф о рождении *Эроса* от *По́роса* и *Пении* вымышлен Платоном; воспринимаемый аллегорически, он создает совершенно новый образ Эрота, не сравнимый ни с какой иной его трактовкой в античности. Здесь Эрот — начало демоническое, срединное между богами и людьми. Он вечно беден; скитаясь, стремится, жаждет, ищет прекрасное, теряет все, что имеет. Он дерзкий софист, чародей и философ (софистом называет Эрота Арасп в «Киропедии» Ксенофонта — VI 1, 41). Сократ усматривает суть Эрота в его «творческой силе, которая все пронизывает», «в его любви не просто к прекрасному, но к порождению и воспроизведению в красоте, что и есть стремление к Благу» (*Reinhardt K.* Op. cit. S. 70). Вся речь Диотимы есть не что иное, как прославление высшей красоты, к которой стремится человек, отрешаясь от любви к отдельным, конкретным, чисто чувственным объектам, телам и вещам. Только постепенно восходя от ощущения красоты в частностях материального мира к созерцанию идеи прекрасного, а также высшего Блага, можно понять сущность Эрота, т. е. вечного духовного рождения в красоте.— *113.*

76 По Гомеру же, боги (Ил. V 341)

Хлеба... не едят, не вкушают вина, потому-то
Крови и нет в них, и люди бессмертными их называют.

Пер. В. В. Вересаева.— 113.

77 *Красота* здесь персонифицирована (ср. в этом диалоге — Пения, Порос, Эрот; Законы в «Критоне»). *Илифия* — богиня, помогающая роженицам. *Мойра* — богиня судьбы — тоже присутствует при рождении ребенка, определяя его участь на всю жизнь (ср. прим. 63).— *117.*

78 Обычная тема в античной поэзии. Ср. у Симонида Кеосского о царе спартанцев Леониде, который оставил «великое украшение доблести и вечную славу» (fr. 5 Diehl), или у Софокла в «Филоктете», где герой «стяжал вечную славу» (1420 N.— Sn.).— *119.*

79 *Кодр*, аттический царь, при вторжении дорийцев пожертвовал собой и спас родину. После этого афиняне упразднили царскую власть, а потомки Кодра получили достоинство пожизненных архонтов. См. также: т. 1, Менексен, прим. 17.— *119.*

80 *Потомство* Гомера и Гесиода — их поэтические произведения.— *120.*

81 *Дети Ликурга* (см.: Федр, прим. 48) в Лакедемоне — его законы.— *120.*

82 *Венки* на пирах сплетались из мирта, серебристого тополя, плюща, из цветов, например роз или фиалок, излюбленных афинянами. Ср.: Феокрит II 122, о пурпурной ленте, обвившей тополевый венок. Алкей называет Сапфо «фиалковенчанной» (fr. 63 Diehl). Ср.: т. 1, Феаг, прим. 25.— *123.*

83 *Холодильная чаша* (псиктер) — сосуд, который наполняли снегом и льдом для охлаждения вина. Ср. у Ксенофонта (Воспоминания... II 1, 30) о поисках снега летом для пиров. *Котила* — приблизительно $^1/_4$ литра.— *124.*

84 Гомеровский стих (Ил. XI 514) о враче Махаоне, сыне Асклепия.— *125.*

85 *Силены*, или сатиры, *в мастерских ваятелей* — забавные смеш-

ные фигурки козлоногих спутников бога Диониса. В этих фигурках, состоящих из двух половинок и сделанных часто из дорогого материала, а иной раз из терракоты, хранились флаконы с ароматическими веществами, драгоценности или *изваяния богов.* О том, что Сократ действительно был похож на силена, упоминает в своем «Пире» Ксенофонт (IV 19). Сократ мудр, значит, он похож на мудрого сатира, или силена, Марсия (см.: т. 1, Евтидем, прим. 29 и Алкивиад I, прим. 9). Скрытая за безобразной внешностью силена мудрость Сократа, завораживающего своими речами, как флейтой, слушателей,— опять-таки блестящий пример создания Платоном выразительной символики. Платоновский символ был использован в литературе эпохи Возрождения знаменитым гуманистом Ф. Рабле. Он в авторском обращении, предваряющем роман «Гаргантюа и Пантагрюэль», вспоминает «Пир» Платона и образ Сократа-силена, делая вывод, что забавная форма романа не так уж нелепа, как можно подумать.— *126.*

[86] *Олимп* у Павсания (X 30, 5) — ученик *Марсия* в игре на флейте. Плутарх считает, что Олимп ввел в Элладе законы гармонии, обучившись у Марсия (см.: О музыке 7/Пер. Н. Томасова // Античная музыкальная эстетика/Вступит. очерк и собр. текстов А. Ф. Лосева. М., 1960).— *126.*

[87] См.: т. 1, Критон, прим. 19.— *126.*

[88] Алкей (fr. 66. Diehl) и Феокрит (XXIX 1) пишут: «Правдив у вина язык». Был, видимо, и второй вариант поговорки: «Вино и дети правдивы». У Алкивиада оба варианта объединены (см.: Творения Платона. Т. V. С. 82, прим. 109).— *128.*

[89] Схолиаст к Элию Аристиду (p. 471, sch. 129, 4 Dindorfii) упоминает орфический стих, который произносили перед началом мистерий:

Я буду вещать тем, кому позволено.
Замкните двери для непосвященных.— *129.*

[90] Имеется в виду обмен оружием между Диомедом и Главком, у которого Зевс похитил разум и тот обменял свое золотое оружие на медное своего противника (Ил. VI 235, 236).— *129.*

[91] Об *Аяксе* см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 56.— *130.*

[92] См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 32.— *130.*

[93] *Гомер.* Од. IV 242.— *131.*

[94] См.: т. 1, Лахет, прим. 2.— *131.*

[95] Слова из комедии Аристофана «Облака» 361—362.— *132.*

[96] *Брасид* — спартанский полководец, которому посмертно оказывали почести как герою. Погиб от раны при Амфиполе (422 г.), одержав победу над афинянами. *Нестор* (см.: т. 1, Гиппий меньший, прим. 4) и его сын *Антенор* — гомеровские герои, славившиеся ораторским искусством. Образцы речей Перикла (см.: т. 1, Феаг, прим. 19) оставил Фукидид (I 140—144; II 35—46).— *132.*

[97] О *Хармиде* см.: т. 1, Феаг, прим. 25. Этот *Евтидем* фигурирует у Ксенофонта в «Воспоминаниях...» в главе «Разговор с Евтидемом о необходимости учиться» (см.: т. 1, Гиппий меньший, прим. 18). Другому Евтидему (см.: т. 1, Кратил, прим. 10) — софисту — посвящен диалог Платона.— *133.*

[98] Ср.: *Гесиод.* Труды и дни 217 сл.:

Праведен будь! Под конец посрамит гордеца непременно
Праведный. Поздно, уже пострадав, узнает это глупый.

Пер. В. В. Вересаева

и *Гомер.* Ил. XX 198:

Только тогда, как случится беда, дураки ее видят.

Пер. В. В. Вересаева.— 133.

[99] Говоря о том, что *искусный трагический поэт* должен уметь сочинить и комедию, Сократ имеет в виду не только выучку и мастерство (τέχνη), которые дают возможность человеку выработать разносторонние способности и навыки. Здесь скорее идет речь о внутреннем глубоком осмыслении жизни, которую творец (а не только выученный мастер) видит в разных аспектах, которые умеет воплотить в равной мере выразительно. С этой мыслью можно сравнить слова Пиндара из II Олимпийской оды: «Мудр тот, кто рождается постигающим многое; ученые же, обильные пусторечием, как вороны каркают непрестанно на божественную птицу Зевса» (86—89 Snell — Maehler). Совмещение трагического и комического в художественном произведении не результат «многознайства», но скорее следствие «многомыслия» (ср.: т. 1, Алкивиад II, прим. 12).— *134.*

[100] См.: т. 1, Евтидем, прим. 1.— *134.*

ФЕДР

УЧЕНИЕ ОБ ИДЕЕ КАК О ПОРОЖДАЮЩЕЙ МОДЕЛИ

Твердо встав на позицию объективного идеализма и различив вещь и идею вещи, Платон в «Федре» продолжает углублять свое учение о взаимоотношении вещей и идей. В «Пире», как мы видели, идея была истолкована как предел и тем самым уже перестала быть абсолютно отделенной от стремящихся к ней вещей, т. е. тел, душ и знаний. Однако всякий скажет, что такое толкование говорит больше об активности вещей, которые стремятся к идеям, чем об активности идей, стремящихся к вещам. «Федр» как раз и имеет своей основной задачей обнаружить *вечный круговорот идей и вещей*, в котором активны и вещи, и их идеальные прообразы. Тело, душа, знание и вообще все человеческое поведение представлены здесь в виде идеального прообраза на небе. Однако тут же дается весьма интенсивное учение о падении их на землю, т. е. о воплощении их уже в чисто земных телах со всеми их конкретно-материальными свойствами. Земная жизнь трактуется как порожденная этой небесной моделью, как стремящаяся ее воплотить и как периодически опять восходящая на то же идеальное небо. Что это учение об идее как о порождающей модели дается у Платона при помощи поэтических, риторических, драматургических и даже мифологических приемов, это после ознакомления с предыдущими диалогами Платона уже не может вызывать у нас никакого удивления. Конечно, в своих поисках логической конструкции в этом мифологическом массиве мы в значительной мере обедняем содержание диалога, но для анализа нефилософских и несистематических в смысле логики сторон диалогов Платона существует много других наук, и прежде всего история литературы.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (227а — 230е)

Сократ встречает даровитого юношу Федра, который провел утро у софистического оратора Лисия и теперь вышел прогуляться за город. Так как у Федра был с собой свиток речи Лисия о любви, то

Сократ настаивает на прочтении этой речи, для чего оба собеседника выбирают уютный уголок в афинском пригороде.

II. Речь Лисия (231a — 234e)

Доказывается, что любимый не должен оказывать больше внимания любящему его, чем не любящему. Доказательство наполнено житейскими соображениями, которые выражены в речи Лисия настолько просто, что не требуют какого-либо комментария. По поводу этой речи у Сократа и Федра возникает дружеская перепалка, в результате которой Федр принуждает Сократа произнести более основательную речь о любви (234d — 237a).

III. Первая речь Сократа (237a — 241d)

1. Необходимо прежде всего определить, что такое любовь (это отсутствовало в речи Лисия), а уже потом решать вопрос о ее пользе (237a — d).

2. Любовь есть влечение либо естественное и врожденное (стихийное), либо благоприобретенное, или разумное (237d — 238b).

3. Неразумно любящий таковым же хочет сделать и своего любимца, отвращая его от философии, от общения с другими людьми и вообще от разума, делая его невеждой, способным только удовлетворять похоть любящего, не умеющим трудиться, неженкой, лишенным мужества на войне, презирающим своих близких, родственников и друзей, свое благосостояние, свой дом, свой брак, своих будущих детей, вечно подверженным надоедливому приставанию со стороны любящего, а возможно, и терпящим его вероломное охлаждение (238b — 241d). Таким образом, любимец должен хорошо понимать, кто его любит, а не быть в этом неразборчивым. Не различая нравственности и безнравственности, Лисий выставил свой тезис в бездоказательной форме, поскольку любовь может быть разная (238b — 241d). Из дальнейшей беседы Сократа и Федра (241d — 243e) вытекает необходимость говорить не только о любви безрассудной и безнравственной, но и о любви положительной и возвышенной.

IV. Вторая речь Сократа (244a — 257b)

1. Из предыдущей речи Сократа вовсе не делается вывод, что нужно угождать не влюбленному, а равнодушному. Дело в том, что неистовство (а любовь и есть неистовство) отнюдь не всегда является злом, но может иметь и положительное содержание, быть «правым неистовством», т. е. подлинным божественным даром, как это и видно у древних пророков. «Неистовство, которое у людей от бога, прекраснее рассудительности, свойства человеческого» (244a — e).

2. Перечисляются типы «правильного» неистовства. Кроме гаданий и прорицаний, а также религиозного очищения существует еще третий вид неистовства — от Муз, поэтический, который гораздо выше всякой здравомыслящей (т. е. рассудочной) поэзии (245a). О четвертом виде неистовства — идеальной любви — Платон говорит ниже (ср. 249de).

3. Для углубленного понимания неистовства, которое имеет, очевидно, духовный, или душевный, а не элементарно-физический харак-

тер, необходимо точно установить само понятие *души*. Никакое тело не может двигать само себя, оно движется только под влиянием другого тела. Однако это значит (если мы, говоря языком философов новейшего времени, не хотим уходить в дурную бесконечность), что существует нечто такое, что движет само себя, т. е. не есть тело. А так как самодвижущее уже не нуждается ни в чем другом для своего существования, то оно не может и прекратить своего движения, т. е. погибнуть. Самодвижущее и бессмертное начало — это и есть то, что называется душой (245с — 246а).

4. Объяснение души не при помощи трудных понятий, но при помощи легко представимого подобия: душа каждого бога и человека есть колесница, везомая одним разумным и одним неразумным конем, а управляется она возничим, разумом (246b); колесницы двенадцати отрядов богов движутся по небесному хребту вполне равновесно и безмятежно, колесницы же людей, т. е. души людей, имеют одного коня доброго, а другого злого, почему часто и становятся тяжелыми, падают с неба на землю и воплощаются в телах смертных и вечно ищущих людей (246с — 247b).

5. Подробное развертывание этой картины. Божественные души движутся вместе с небом, а их возничий видит то, что выше неба, т. е. истинное бытие, вечно неизменное и прекрасное, в котором пребывают справедливость-в-себе, рассудительность-в-себе, знание-в-себе и прочие добродетели (247с — е). Человеческие же души только иногда имеют возможность заглянуть в занебесное «поле истины»; и так как это дается с трудом и далеко не всем, то среди человеческих душ на небе возникают толкотня и беспорядок. Перечисляется 9 разрядов душ в убывающем порядке, в зависимости от небесных видений: философ, законопослушный царь, государственный деятель, гимнаст и врач, прорицатель, поэт или вообще подражатель, софист или демагог, тиран (248de). Все души каждое тысячелетие воплощаются в земном теле и подвергаются суду за прожитую жизнь, возвращаясь на небо только через десять таких тысячелетий. Исключение составляют лишь видевшие истинное бытие; падая на землю, они становятся философами, любителями красоты, преданными Музам и Эроту, и после трех таких перевоплощений уже навсегда остаются на небе вместе с богами, совершая обычное небесное кругообращение (249а — d). Постоянные воспоминания на земле о небесных видениях и неистовое стремление к небу — это и есть настоящее неистовство и подлинная влюбленность, видящая в любимом отблеск небесной красоты. Дается подробная картина страстного состояния любящего в этом смысле (249е — 253с) с характеристикой любви на основе данного выше учения о колеснице душ (253d — 256е).

6. Заключение речи (257ab).

V. Теория красноречия на основе учения о душе (257с — 279с)

1. Вступление о важности и необходимости красноречия и о недостатках обычных его приемов (257с — 259d).

2. Правильная речь должна исходить из истинного определения своего предмета и избегать всяких только правдоподобных и приблизительных представлений об этом предмете, так как нельзя, например, убеждать приобрести коня, не зная, что такое конь и для чего он нужен, и нельзя восхвалять осла, не имея точного о нем понятия (259е — 260с). Если даже допустить, что красноречие есть искусство и

что у всякого искусства свои приемы, то даже и эти приемы не могут не нуждаться в определении того, что подлинно существует, так как иначе они сами по себе не будут способны убедить кого-нибудь в чем-нибудь (260d — 262c).

3. Иллюстрация этого на примере произнесенных речей. В речи Лисия совершенно нет определения любви; поэтому она полна случайных высказываний, то правильных, то неправильных (262d — 264e). В противоположность этому первая речь Сократа исходила из предположения низменной любви и делала все вытекающие отсюда выводы, вторая речь Сократа исходила уже из возвышенного понимания любви и произвела правильное ее разделение на четыре разновидности (265a — c).

4. Поэтому правильный метод составления речей заключается, во-первых, в «способности, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно», и, во-вторых, в «способности разделять всё на виды, на естественные составные части» (265d — 266a), а такое умение возводить частное к общему и из общего получать частное, без чего нельзя мыслить и говорить, есть *диалектика* (266bc).

5. Далее подробно говорится о необходимых частях речи в связи с теориями тогдашних риторов (266d — 267e) и вновь выдвигается тезис о необходимости предварительного определения предмета речи, для того чтобы речь была вполне убедительной, причем первое, что́ подлежит здесь определению, — это душа в ее единстве и раздельности (268a — 272b). Критика с этой точки зрения теории правдоподобия (268a — 274b).

6. Второстепенное значение записанного текста речи в сравнении с живым и одушевленным собеседованием (274b — 277a).

7. Общее резюме о правильном составлении речей (277b — 279b).

8. Заключение всей теории красноречия и молитва Сократа (279c).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

Наше право на философско-теоретическое истолкование «Федра», и без того несомненное, подтверждается самим Платоном, который наряду со всей своей красочной поэзией и мифологией посвятил значительную часть диалога чисто теоретическому предмету, а именно теории красноречия. Принципиально это, конечно, облегчает позицию комментатора, но практически едва ли ее упрощает ввиду большой сложности основного содержания диалога.

1) Основное философско-теоретическое содержание «Федра» заключается в учении о *единстве и взаимопроникновении идеи и материи*, а также в реальной возможности нарушения этого единства и в *наличии разных степеней его совершенства*. А так как несовершенное единство идеи и материи все же остается навсегда порождением основной модели этого единства, то можно с полной уверенностью сказать, что «Федр» есть учение об идее как о *порождающей модели* для вещей. В самой простой и прозаической форме основное содержание «Федра» можно было бы передать так. Всякая вещь, имеющая какую-то идею (т. е. обладающая определенными свойствами и назначением), может воплощать ее с разной степенью совершенства. Стол, стул и дом могут в самой разнообразной степени соответствовать своему назначеиию, и это касается также и всех живых существ. Поэтому без всякого дальнейшего рассуждения должно быть ясным то обстоя-

тельство, что идея и материя могут вступать в общение как с большой силой совершенства, так и с малой. Но как бы ни было малосовершенно единство вещи с ее идеей, все же всякая вещь, пока она является самой собой, реализует, хотя бы и плохо, свое назначение, причем несовершенство предполагает возможным также и совершенство, как белый цвет предполагает черный, и обратно.

Но Платон далек от всякой прозы и всякую простейшую логическую конструкцию по причине своего уже хорошо известного нам созерцательно-вещественного онтологизма тут же превращает не только в поэтические образы, но и в глубокую символическую мифологию. Для него мало сказать, что всякая вещь имеет свою идею, и мало сказать о разной степени совершенства этого единства вещи с ее идеей. Вместо этого он повествует нам сначала об идеальном слиянии вещи с ее идеей и признает такое слияние только за небесными вещами и существами. А вместо того чтобы говорить о несовершенных формах осуществления вещами их идеального назначения, он говорит о падении небесных существ на землю и о воплощении их в земных, слабых и смертных телах. Это — мифология. Но для историка философии ясно, что за этой мифологией кроется простейшая логическая конструкция. Существуют полноценные и вполне отвечающие своему назначению вещи и существа, но существуют и неполноценные. Картина подлинного художника, например, рисует нам вещи весьма содержательные и глубокие, вполне отвечающие замыслу художника. Но существуют и плохие картины, лишенные этой полноценности. Так же и в реальной жизни: одни существа и вещи полноценны, другие неполноценны.

2) Гораздо интереснее и сложнее другое. Платон учит о двух родах существ. Одни, боги, навсегда связаны со своим телом (246d). А так как вечное и прекрасное для Платона — это небо с его правильными движениями, то такие идеальные существа, идеально сливающие в себе душу и тело, вечно вращаются вместе со всем небесным сводом и вечно наслаждаются созерцанием истины и красоты. Но есть другие существа — люди, чье внутреннее назначение и внешняя осуществленность этого назначения не так крепко связаны между собой; эти существа могут забывать свои небесные видения, вследствие чего их души ниспадают на землю, воплощаясь уже в земных телах.

Тут можно только спросить: от чего же зависит это возможное несовершенство? Ответ Платона вполне мифологический: воплощение душ определяется законом Адрастеи (248c). Однако с точки зрения философско-теоретической мысль Платона тут совершенно проста. Дело в том, что Адрастея — это неотвратимость, необходимость. Следовательно, если слабые души падают с неба на землю, то для нас это падение есть не что иное, как диалектика необходимости и свободы или необходимости и случайности. В результате совмещения свободы и необходимости как раз и происходит неуклонное движение душ по небесному своду и их падение на землю, равно как и их последующее возвращение опять на небо. Диалектика свободы и необходимости и составляет логическую сущность мифологии «Федра».

3) Далее, эту свою диалектическую мифологию Платон углубляет двумя весьма важными рассуждениями.

Первое рассуждение заключается в том, что он дает *диалектику души как самодвижение*, и в «Федре» это дается впервые (245c — e). Оказывается, что если всякое тело движется только под воздействием другого тела, а другое под воздействием третьего и т. д., то во избежание «дурной бесконечности» Платон конструирует такую причину, которая уже не нуждается ни в чем другом, что́ на нее воздействовало

бы, и которая, следовательно, есть причина самой себя, т. е. самодвижения. В этом несомненная сила платоновского аргумента. Однако, вместо того чтобы говорить о самодвижении самой же материи, Платон представляет себе это самодвижение в виде специфической, самостоятельной субстанции, а именно в виде души. Душа, по Платону, как раз и есть то, что движет само себя и движет все другое. Но тут вступает в права античная мифология, которая прямо не связана с предложенной Платоном конструкцией самодвижения. А с мифологией и спорить нечего. Для нас, однако, особенно важно в данном случае то, что Платон наконец диалектически добрался до того понятия души, которое требовалось от него основной позицией объективного идеализма. Ни в «Федоне», ни в «Пире» не было такой диалектики души, что и делало его учение о бессмертии души в «Федоне» недостаточно доказанным, а его учение о пределе в «Пире» слишком описательным. Тут впервые оказалось возможным наделить идею самодвижением, т. е. впервые дать существенную (хотя, как увидим ниже, все еще неполную) структуру объективного идеализма.

Другое важное рассуждение в «Федре», тоже существенно углубляющее объективный идеализм Платона, это — рассуждение о *тройственном составе души* (246ab, 253d). Оно у Платона вполне понятно и особого комментария не требует, но оно вносит глубокую дифференциацию в понятие души и делает вполне естественным учение о возможности падения душ с обязательным сохранением возможности возвращения душ на небо. Из рассуждения Платона видно, что́ он считал в душе вечным, а что́ временным и что́ он считал подлинной причиной падения душ и их обратного взлета.

4) Далее, необходимо обратить внимание на то словечко, перед которым Платон так благоговеет, но которое и для нас имеет огромное значение. Это — термин *диалектика*. До «Федра» Платон либо пояснял этот термин недостаточно ясно (в Евтидеме 290с диалектики — это те, кто обрабатывает знания, подобно тому как повара готовят кушанья из добычи охотников), либо понимал его как искусство собеседования, т. е. искусство задавать вопросы и отвечать на них (Кратил 390cd), впрочем, именно для получения правильного знания (Менон 75d). Что же касается «Федра», то здесь поднимается вопрос уже о самой структуре диалектического метода. Это понимание расходится с нашим в том смысле, что здесь не выдвигается на первый план принцип единства противоположностей. Диалектика определяется здесь как умение возводить все единичное и частное к общей идее и низводить ее планомерно к единичному до получения неделимых и единичных элементов (266с, 276е). При этом общая идея, составленная из частностей, мыслится здесь как органическая цельность, т. е. как то новое качество, которое еще не содержалось в отдельных его элементах, взятых в отрыве от целого. Платону тут принадлежат замечательные слова (264с): «Всякая речь должна быть составлена, словно живое существо,— у нее должно быть тело́ с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг к другу и соответствовать целому». Здесь нет термина «диалектика», но, поскольку здесь мыслится принцип специфического единства различных противоположностей, постольку Платон фактически уже, несомненно, пользуется самым настоящим диалектическим методом. И во всех предыдущих диалогах Платон проводил диалектику, не употребляя этого термина, но если остановиться только на одном «Федре», то диалектическим нужно считать совпадение идеального и материального в каждом из богов и людей во время их небесного путешествия. Диалектическим необходимо считать также и схождение душ на низший

уровень, где совпадение идеального и материального все еще остается, хотя и в несовершенном виде, и обратный взлет душ на небо и вообще весь этот круговорот душ и тел, когда в каждой душе всегда остается нечто неизменное, однако в соединении с изменчивой материальной стихией. Наконец, вполне диалектично в платоновском «Федре» и учение о самодвижении души, несмотря на то что само понятие души требует от нас глубокой критики, поскольку связано оно не просто с диалектикой как с учением о единстве противоположностей, но и с определенного рода мифологией, правда построенной диалектически. В дальнейшем Платон еще не раз будет пользоваться термином «диалектика», употребляя его с разными оттенками, но еще чаще будет проводить диалектический метод без всякого его специального наименования.

5) Что касается специально теории красноречия, то, несмотря на ее с первого взгляда нефилософский характер, все особенности философствования Платона, которыми отличается «Федр», налицо и здесь. Требуется прежде всего точное определение предмета, о котором пойдет речь, требуется соответствие этого определения реальной действительности, или «истина» определения, и требуется ясное и рациональное разделение речи, так чтобы вполне четко было видно, где тут общий принцип и где частности, как этот общий принцип определяет все частности, чтобы можно было вполне рациональным путем переходить от общего к частному и от частного к общему. Принцип общей идеи как порождающей модели для всего частного и единичного или, если угодно, общее как закон для возникновения единичного выражены здесь с не допускающей никакого сомнения ясностью.

6) И вообще такие диалоги, как «Пир» и «Федр», где очень много поэтической мифологии и разного рода художественных приемов, как раз и доказывают, насколько ошибочно обывательское представление о платонизме как о сплошном мистицизме. Под этим последним, если исключить аффективно-ругательное употребление этого слова, понимают обычно философию иррационализма или просто собрание глупостей. Ни того ни другого невозможно найти в «Федре». Здесь, правда, очень много поэтической мифологии. Но мифология эта поражает своим рациональным характером. И в «Пире», и в «Федре» Платон как раз требует точного и ясного определения идеи, точного и ясного ее разделения на виды, точного и ясного перехода как от общего к единичному, так и от единичного к общему.

Правда, к этому необходимо прибавить другую особенность философии Платона. Свой рационализм, или, если угодно, трансцендентализм и диалектику, Платон всегда совмещает с очень живым и часто даже страстным умонастроением. Если в «Пире» этим отличалась, как мы видели выше, речь Алкивиада, то здесь, в «Федре», «идеальная любовь» преподносится в чрезвычайно аффективных и страстных тонах и доходит до крайнего физиологизма (249е — 256е). Таким образом, с одной стороны, идеальный мир у Платона поражает своим рационализмом, поскольку он состоит только из чистых и отвлеченных понятий, таких, как справедливость сама по себе, знание само по себе и т. д. (247 с — е), а с другой стороны, идеальная любовь у него бурлит, клокочет, безумно рвется вперед, неистовствует. Совмещение этих двух сторон — одна из глубочайших особенностей платоновской философии.

В диалоге «Федр» всего два собеседника, мирно сидящих под платанами у почти пересохшей летом реки Илис. Это Сократ и Федр.

Тема их беседы напоминает «Пир», хотя здесь нет поисков сущности любви, но зато раскрывается ее неистовая, безумная сторона, ее роль в становлении души на путях блага и в создании подлинной философии, а не пустого красноречия. «Федр» примыкает к «Пиру» по датировке написания. События его отодвинуты приблизительно к тому времени, когда имел место и пир в честь Агафона (ок. 416 г.), т. е. когда Сократу было за пятьдесят, а Федр был еще двадцатилетним юношей, упоминаемые же в диалоге ораторы Исократ и Лисий были в расцвете сил.

В настоящем издании публикуется перевод диалога «Федр», выполненный А. Н. Егуновым и изданный в однотомнике: *Платон.* Избранные диалоги. М., 1965. Перевод заново сверен А. А. Столяровым.

[1] См.: т. 1, Евтидем, прим. 58.— *135.*

[2] См.: Пир, прим. 16.— *135.*

[3] Личность *Эпикрата* недостаточно достоверна. Может быть, это тот демагог, известный взяточник и казнокрад, против которого написана XXVII речь Лисия и который упоминается у Аристофана (Женщины в народном собрании 71), а также у схолиаста к этому месту. У него была комически громадная борода. *Морихий* — богатый афинянин, большой чревоугодник, принимавший на пирах в своем доме поэтов, философов, ораторов и актеров. Его гастрономические увлечения осмеивались в комедиях (схол. 227b).— *135.*

[4] Пиндар в «Истмийских одах» (I 1—3) пишет:

Матерь моя Фива,
Носительница золотого щита,
Для меня твой труд
Превыше всяких забот!

Пер. М. Л. Гаспарова.
Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980.— *135.*

[5] *Мегары* расположены приблизительно в 40 км от Афин (см. также: т. 1, Критон, прим. 16). О *Геродике* см.: т. 1, Протагор, прим. 24.— *136.*

[6] *Орифия*, дочь аттического царя Эрехтея, по преданию, была похищена северным ветром *Бореем* и унесена во Фракию (*Павсаний* I 19, 6). Геродот (VII 189) сообщает, что афиняне считали Борея своим зятем и во время бури у Евбеи принесли Орифии и Борею жертвы с мольбой сокрушить флот варваров.— *137.*

[7] В местечке *Агры* («Ло́вы») находился храм Артемиды Агротеры («Ловчей»), где «некогда, придя с Делоса, охотилась Артемида» (*Павсаний* I 19, 7 // Описание Эллады/Пер. С. П. Кондратьева. Т. I—II. М., 1938—1940. Т. I).— *137.*

[8] *Фармакея* — наяда одноименного ручья.— *137.*

[9] *Холм Арея* — ареопаг, где, по Эсхилу, происходил суд над Орестом (Евмениды) и где с тех пор, по преданию, был основан древнейший суд по делам, связанным с убийством или с оскорблением богов.— *137.*

[10] Сократ перечисляет целый ряд мифических существ. *Гиппокентавры*, или кентавры,— полулюди-полулошади (Ил. I 268, II 743 сл.), *химера* — огнедышащее чудовище, полулев и полузмея с туловищем козы (Ил. VI 180—182). Древние знали трех *горгон* — чудовищ подземного царства, самая знаменитая из которых *Медуза* («Владычица») со змеями вместо волос и взглядом, «все превращающим в камень» (*Гесиод.* Теогония 275—277). *Пегас* — крылатый конь, сын Медузы и Посейдона, появившийся из крови убитой горгоны (Теого-

ния 278—281). *Тифон* (ниже в тексте, 230а) — чудовище со ста головами, сын Геи — Земли, побежденный Зевсом (Теогония 820—868).— *137.*

[11] В словах о *доморощенной мудрости* чувствуется насмешка над ранними философами, которым еще не была чужда мифология и которые толковали стихии и вообще чувственный мир в ее духе; например, у Анаксимена «воздух есть бог», у Гераклита «мудрость» хочет и не хочет называться Зевсом (В 32 Diels), у Парменида органы зрения называются Гелиадами (В 1 Diels), у Эмпедокла боги — космогонические силы: Любовь — Афродита и Гефосина, Вражда — Эрида (В 17—20, 22 Diels), Огонь — Гефест (В 98 Diels), Вода — Нестида (В 96 Diels). Сократа, стоявшего на принципиально новых позициях по сравнению с натурфилософами, интересует прежде всего человек. Вот почему он вспоминает изречение на храме Аполлона в Дельфах: «Познай самого себя» (см. здесь же, ниже).— *137.*

[12] *Ахелой* — река в Греции, пересекающая ее с севера на юг. По мифам, «серебристопучинный» Ахелой — древнейшая река, сын Океана и Тефии, старший из трех тысяч братьев (*Гесиод.* Теогония 340), отец источника Дирки недалеко от Фив (*Еврипид.* Вакханки 519 сл.), губительниц-сирен — дочерей Мельпомены (*Аполлодор* I 3, 4) или Терпсихоры (*Аполлоний Родосский* IV 895—897) и нимф (Ил. XXIV 616).— *138.*

[13] См. также: т. 1, Критон 52b.— *138.*

[14] Подлинность речи Лисия сомнительна. Парадоксальность темы (предпочтение нелюбящего любящему), аргументация и выводы напоминают упражнения опытных софистов.— *138.*

[15] *Сапфо* (Сафо) — знаменитая древнегреческая поэтесса с о. Лесбос (VII—VI вв.), основательница песенной любовной лирики. Фрагменты сочинений Сапфо и *Анакреонта* (см.: т. 1, Феаг, прим. 18) см. у Диля (Diehl) и Эдмондса (Edmonds). Русск. пер. см.: *Вересаев В. В.* Полн. собр. соч. Т. X; *Он же.* Соч. Т. III. М., 1948; Эллинские поэты. М., 1963.— *143.*

[16] Плутарх пишет (Солон 25): «Совет давал присягу коллективную — твердо соблюдать Солоновы законы, а каждый из фесмофетов (архонты, председательствовавшие в суде) присягал особо на площади у камня, заявляя, что если он нарушит что-либо в этих законах, то посвятит богу в Дельфах золотую статую, равную своему росту» (Сравнительные жизнеописания. Т. 1—2. М., 1961—1963. Т. I). См. также: т. 1, Менексен, прим. 17.— *143.*

[17] Павсаний (V 1, 4) пишет, что «Кипсел, коринфский тиран, посвятил Зевсу в Олимпии золотую статую».— *144.*

[18] *Сладкоголосые Музы* (собственно «звонкие»: λίγειαι, что созвучно названию племени лигийцев, или лигуров, больших любителей пения) — так Музы названы в гомеровских гимнах (XVII 1 Diehl), в пэанах Пиндара (fr. 14, 32 Snell — Maehler), в идиллиях Феокрита (XXII 221).— *145.*

[19] Как указывает Гесихий, человек, охваченный поэтическим вдохновением, считался охваченным *нимфами* или Музами (см.: Hesichii Alexandrini Lexicon/Ed. M. Schmidt. Ienae, 1867. Νυμφόληπτος), вообще всякий поэт творит по какому-то безумному наитию. Ср.: т. 1, Ион, прим. 14 и 16; о *дифирамбе* см. там же, прим. 17.— *147.*

[20] Схолиаст к данному месту приводит пословицу в следующем виде: «Сверстник радует сверстника, старик — старика». Ср.: т. 1, Горгий, прим. 63.— *148.*

[21] Схолиаст считает эти строки пародией на «Илиаду» XXII 262—264:

Как невозможны меж львов и людей нерушимые клятвы,
Как меж волков и ягнят никогда не бывает согласья,
Друг против друга всегда только злое они замышляют.

Пер. В. В. Вересаева.— 150.

[22] В *полдень* солнце кажется неподвижно стоящим в зените. Карпов переводит «полдень жгучий», так как σταϑερά можно считать не только ж. р. прилагательного σταϑερός («неподвижно стоящий»), но и (правда, с натяжкой) словом, производным от глагола σταϑεύω («жечь»).— *150.*

[23] О *Симмии* см.: Федон, преамбула.— *150.*

[24] *Ивик* (VI в.) — лирик из Регия (Южная Италия), автор хоровых песен. По преданию, убит разбойниками, злодейство которых раскрыли журавли (ср. балладу Шиллера «Ивиковы журавли»). Фрагменты Ивика см. в изд. Диля, т. II и Эдмондса, т. III. Данная строка — fr. 22 Diehl. Ср. пер. В. В. Вересаева в книге «Эллинские поэты», фр. 12.— *151.*

[25] *Стесихор* (VII — VI вв.) из Гимеры в Сицилии — лирический поэт, автор хоровых песен и устроитель хоров (отсюда и его имя). К строфе и антистрофе хора добавил еще эпод, так называемый припев. В словаре Суда * (Στησίχορος) читаем: «Говорят, что он, написав хулу на Елену, был ослеплен. По велению же во сне заново сочинил Елене хвалу, палинодию (παλινῳδία: букв. «обратную песнь».— *А. Т.-Г.*), и вновь прозрел». Фрагменты Стесихора в т. II изд. Диля и в т. III Эдмондса. Данные стихи — fr. 11 Diehl.— *151.*

[26] Ср.: т. 1, Хармид, прим. 29; Ион, прим. 14 и 16; Менон, прим. 46.— *153.*

[27] В *Дельфах* было прорицалище Аполлона (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 46), в Додоне (Северная Греция, Эпир) — Зевса. В *Додоне* толкования оракула давали по шелесту листьев дуба, а в Дельфах — по предсказанию Пифии, треножник которой стоял над расселиной скалы. К этим оракулам в трудных обстоятельствах обращались не только люди по своим личным делам, но и целые государства в целях политических. Уже Гомер знает Додонский оракул, где его пророки-жрецы «ног не моют себе и спят на земле обнаженной» (Ил. XVI 233—235), а также «храм Аполлона, метателя стрел на Пифоне скалистом» (Ил. IX 405). Именно сюда перед Троянской войной приходил вождь всех ахейцев Агамемнон (Од. VIII 79—82).— *153.*

[28] См.: т. 1, Феаг, прим. 15.— *153.*

[29] *«Мантический»* — букв, «пророческий», «манический», «вдохновенный», «безумствующий». Рассуждения Сократа (ниже в тексте) о происхождении слов «ойонистика» (от οἰωνός — «птица») — птицегадание — и «ойоноистика» (искусственно образовано Сократом от οἰωνίζομαι — «предчувствовать» и νοέω — «думать») — гадание посредством ума — созвучны рассуждениям об этимологии слов в «Кратиле».— *153.*

[30] Подробнее см.: т. 1, Горгий, прим. 80.— *154.*

[31] См.: т. 1, Кратил, прим. 41.— *156.*

[32] См.: т. 1, Горгий, прим. 80 (с. 812).— *157.*

[33] См. там же (т. 1, с. 813).— *158.*

[34] См.: т. 1, Менон, прим. 23.— *158.*

[35] О *теле* как могиле души см.: т. 1, Горгий, прим. 45.— *159.*

[36] Учение об *истечениях* (ἀπορροή) от предмета, которые воздей-

---

* Suidae lexicon graece et latine/Rec. G. Bernhardy. Holis et Brunsvigae, 1853.

ствуют на чувственное восприятие человека, характерно особенно для натурфилософских воззрений Эмпедокла и Демокрита. Эмпедокл пишет: «Знай, что из всех существующих предметов истекают токи» (В 89 Diels). Для Эмпедокла свет — это «тело, вытекающее из светящегося тела» (А 57 Diels); «цвета несутся к зрению истечениями» так же, как запахи, которые «суть истечения», причем «из элементов только один огонь дает истечения, другие же нет» (А 86 Diels). Демокрит, по свидетельству Теофраста, считал, что «от всего всегда происходит некоторое истечение», поэтому «мы видим вследствие вхождения в нас идолов (образов)» (А 135, 1 Diels).— *160.*

37 Здесь столь излюбленная Сократом игра слов. По-греч. «частица» — μέρος, «влечение» — ἵμερος. Исхождение частиц можно сравнить с исхождением от предметов его «эйдолов» — отображений (см. прим. 35). По Гиппократу, благодаря жизненной силе «проникают в человека части всех частей» и «каждая же [отдельная] душа колеблется между обладанием бóльшим и меньшим числом частиц, приобретая для себя всякие частицы» (22 С 1 Diels).— *160.*

38 Ср.: т. 1, Кратил, прим. 15. *Птерот* — от τό πτερόν («крыло»). О *гомеридах* см.: т. 1, Ион, прим. 6.— *161.*

39 См.: т. 1, Кратил, прим. 56.— *161.*

40 *Ганимед* — сын царя Троса, похищенный Зевсом и ставший на Олимпе виночерпием богов (Ил. XX 231—235) и любимцем Зевса (Ol. I 43—45 Snell — Maehler). В обмен Зевс подарил Тросу божественных коней (Ил. V 265—267).— *164.*

41 Под *тремя олимпийскими состязаниями* здесь в переносном смысле понимается путь, трижды пройденный душой. Победа одерживается в том случае, если душа трижды, т. е. в течение трех тысяч лет, избирает одну и ту же истинно философскую жизнь. Ср. 248с — 249d — о переселении душ в материальные тела на земле и о суде над душами.— *165.*

42 Душа, расставшаяся с нечистым телом, но еще проникнутая телесностью, тяжелеет, и «эта тяжесть тянет ее в видимый мир», где она, как призрак, «бродит среди надгробий и могил» (Федон 81 с). Однако души тех, кто сильно любил, получают награду за свою любовь, стремятся отрастить крылья и не сходят во мрак.— *165.*

43 *Покаянная песнь*, палинодия — ср. прим. 25.— *166.*

44 *Полемарх*, старший брат Лисия, и отец его *Кефал* — участники диалога Платона «Государство». См.: указ. диалог, преамбула.— *166.*

45 *Государственный муж* — возможно, Архин (см. т. 1, Менексен, прим. 4), который был против предоставления сицилийцу Лисию афинского гражданства. Эта история рассказана Плутархом в «Жизни десяти ораторов», в главе «Лисий» (835с — 836b). *Сочинитель речей* — «логограф» (см., например, т. 1, Евтидем, прим. 58).— *166.*

46 *Излучина на Ниле*, сокращавшая путь между Навкратисом и Мемфисом, но чрезвычайно опасная, именовалась древними евфемистически «сладкой» или «доброй». Ср. например, Мыс Доброй Надежды (вместо Мыса Бурь) или Понт Евксинский — «Гостеприимный» (вместо Понта Аксинос — «Негостеприимный»). Здесь выражение употреблено в переносном смысле: государственным людям приятно писать речи, но это трудно, и они отказываются от своей задачи, боясь прослыть софистами, которых всегда порицали афинские обыватели, те самые «многие», «толпа», с чьим мнением, по Платону, Сократ никогда не считался, хотя они и могли принести большой вред. См.: т. 1, Критон, прим. 6, 11.—*166.*

[47] *Творец речи уходит из театра, радуясь* — может быть, потому, что в афинском театре происходили часто заседания народного собрания. В греч. тексте ὁ ποιητής — слово, которое можно понимать узко — «поэт» и широко — «автор вообще». Это или прямое сравнение: он уходит «с веселием в сердце, как поэт из театра» (Карпов), или подразумеваемое: «Если предложение принято, то поэт (Dichter), полный радости, уходит со зрелища домой» (О. Апельт).— *167.*

[48] *Ликург* (см.: т. 1, Критон, прим. 15), по Фукидиду (I 18), жил в IX в., по Плутарху (Ликург VII, XXXIX // Сравнительные жизнеописания. Т. 1),— в X—IX вв. О *Солоне* см.: т. 1, Менексен, прим. 50. *Дарий I* прославился укреплением и расширением своего государства. При нем началась греко-персидская война. См.: т. 1, Менексен, прим. 21.— *167.*

[49] *Сирены* привлекали путников сладостным пением и губили их. У Гомера (Од. XII 39—54, 166—200) мимо них проплыл Одиссей, привязав себя к мачте и заткнув воском уши своих товарищей. Гомер знает двух сирен; в более позднее время считали, что их три. Когда мимо них проплыли аргонавты, заглушая их пение музыкой Орфея (*Аполлоний Родосский* IV 893—921), сирены бросились в море и превратились в скалы (Orphei Argonautica 1284—1290 Abel).— *168.*

[50] *Музы* — дочери Зевса и Мнемосины; по Гесиоду — пиэрийские, геликонские, олимпийские. Их девять сестер: Клио, Евтерпа, Талия, Мельпомена, *Эрато, Терпсихора,* Полигимния, *Урания, Каллиопа.* Они богини искусства и вдохновительницы поэтов: им также ведомы правда и ложь, «что было, что есть и что будет». Они не просто поют, но славят «священное племя бессмертных», «добрые нравы богов» и «законы», следуя за «царями, достойными чести», и облегчая жизнь тем, кто «сохнет, печалью терзаясь» (см.: *Гесиод.* Труды и дни 1 сл., а также Теогония — 1—104, подробная характеристика Муз).

Среди гомеровских гимнов есть один (XXV), обращенный к Музам и Аполлону. В орфической литературе тоже есть гимн «Музам» (LXXVI). Из поздних гимнов к Музам отметим гимн «Музе» Месомеда с о. Крит (I—II в. н. э.), к которому (наряду с гимнами Солнцу и Немесиде) сохранились древние нотные знаки, на основании которых существует ряд музыкальных реставраций (Musici scriptores graeci/Rec. C. Janus. Lipsiae, 1895. P. 454—473). Знаменитый неоплатоник Прокл (V в. н. э.) тоже оставил «Гимн к Музам».) (III). Музы у него — это «свет, возносящий ввысь человеческий род». Они через «вдохновенные книги» спасают «души людей, поглощенные бездною жизни», они «опьяняют» философа «умными мифами мудрых», увлекая «душу странника к чистому свету», душу, «насыщенную медом их собственных ульев». См.: Античные гимны. См. также прим. 18.— *168.*

[51] Миф о *цикадах*, созданный Платоном,— изящная метаморфоза, «превращение» с этиологической, как это постоянно бывает, основой. Интересно, что этиология здесь не ограничивается узкой задачей самой метаморфозы — показать, откуда взялись цикады. Мифологема органически связана с композицией диалога. Слова Сократа: «Значит, по многим причинам нам с тобой надо беседовать, а не спать в полдень» — раскрывают суть этого мифа, подчеркивая деятельное начало в человеке, лишенном рабской или животной лености ума, и наталкивают собеседников на дальнейшее развитие темы.

Превращение людей в иные существа — основная тема «Метаморфоз» Овидия. Однако для него превращение человека в животное, растение, камень или ручей — следствие наказания его богами или внутренняя моральная невозможность сохранить человеческий облик.

Миф, где бы сила искусства заставила людей умирать в самозабвении и затем превращаться в цикаду,— плод неуемной фантазии Платона. Кузнечики всегда считались прекрасными певцами. Еще у Гесиода (Труды и дни 582—584):

...на дереве сидя,
Быстро, размеренно льет из-под крыльев трескучих цикада
Звонкую песнь свою средь томящего летнего зноя.

Пер. В. В. Вересаева.

Плутарх называл кузнечиков «священными и музыкальными» (Quaest. conv. VIII 7, 3). Феофилакт Схоластик в одном из своих писем (Ep. 1) именует кузнечика «музыкантом», «охотно распевающим песни и по своей природе очень болтливым», особенно в полуденный час, когда он «как бы опьяняется солнечными лучами», и «стрекочет певец, превратив дерево в жертвенник, поле — в театр и предлагая путникам свое музыкальное искусство» (Epistolographi graeci/ Rec. R. Hercher. Paris, 1873). Рассказ этот следует платоновской традиции. Схолиаст к Аристофану (Облака 984) тоже говорит о «музыкальных кузнечиках», которые близки Аполлону. Так же как люди, которые ничего не ели, распевая, и кузнечики, облик которых эти люди приняли, по поверьям древних, ничего не едят. Артемидор в своем знаменитом «Соннике» (III 49) пишет, что «кузнечики обозначают музыкальных людей на основании рассказа о них; пищи никакой для них не надо» (Artemidori Daldiani Onirocriticon, Libri V/ Ed. R. Pack. Lipsiae, 1963). Аристотель (История животных IV 7, 532b 14) тоже полагает, что кузнечики питаются только росой. В известном анакреонтическом стихотворении (fr. 32 Bergk) кузнечик «пьет немного росы» и поет «как царь», «сладостный пророк жары», которого «любят Музы». Кузнечик здесь «мудрый», «рожденный землей, любитель песен, не испытывающий страданий, бескровный, почти что подобный богам». В небольшом рассказе Элиана (De nat. an I 20 Hercher) «О цикадах» говорится о «болтливости» цикад, о том, что они «питаются росой» и распевают в самую жару, «как трудолюбивые хоревты». Страбон (VI 1 9) приводит историю о том, как однажды на состязаниях кифаредов на пифийских играх, когда у победителя «одна струна лопнула, цикада вскочила на кифару и восполнила недостающий звук струны». Победитель посвятил Аполлону в родном городе Локры свою статую с цикадой, сидящей на кифаре. Многие видели в кузнечиках нечто пророческое. Так, Теофраст считал, что «кузнечики, расплодившиеся в большом количестве, свидетельствуют о годе болезней» (Theophrasti opera/Ex rec. F. Wimmer, I. Lipsiae, 1862, fr. VI 4. P. 129).— *168.*

[52] Ср. пер. В. В. Вересаева: «Слово, какое скажу я, не будет достойно презренья» — обращение Нестора к Агамемнону с советом испытать доблесть воинов, распределив их по племенам и фратриям (Ил. II 361—363).— *169.*

[53] Т. е. пустяки.— *169.*

[54] Плутарх (Apophtegmata laconica 233b // Moralia. Vol. II) в собрании различных остроумных ответов спартанцев (19) пишет: «Когда некий оратор похвалялся искусством красноречия, один лаконец сказал: «Клянусь богами, никогда нет и не будет искусства без истины»».— *170.*

[55] Сократ ведет воображаемый разговор с *доказательствами*, персонифицируя их. Ср.: т. 1, Критон 50а и прим. 12.— *170.*

[56] *Искусству красноречия* посвящен диалог «Горгий».— *170.*

[57] Упоминаются герои поэм Гомера, *Нестор* и *Одиссей* — искус-

ные ораторы. *Паламед* — сын Навплия, известный умом и проницательностью, изобретатель мер и весов, игры в кости и шашки. См. также: т. 1, Апология Сократа, прим. 56; Гиппий меньший, прим. 4.— *170.*

[58] О *Горгии* см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9. *Фрасимах* из Халкедона преподавал в Афинах риторику. Платон порицал его как софиста. Фрагменты Фрасимаха см. в изд. Дильса (Bd. II, cap. 85); русск. пер.: *Маковельский А.* Софисты, вып. 2. Баку, 1941. *Феодор* из Византия — софист и ритор, считался учителем Лисия (не имеет отношения к Феодору Киренаику, участнику «Теэтета»).— *171.*

[59] Имеется в виду Зенон (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 28). О Паламеде см. прим. 57.— *171.*

[60] См.: прим. 12, а также т. 1, Кратил 408 b—d и прим. 70.— *173.*

[61] *Мидас* — фригийский царь, известный своей страстью к золоту, из-за которой он чуть не погиб (*Овидий.* Метаморфозы XI 90—145). Известен еще и тем, что предпочел свирель Пана кифаре Аполлона, получив в наказание от бога ослиные уши (там же 146—193). Ниже в тексте приводится *надпись*, принадлежащая либо Клеобулу из Линда, либо Гомеру (VII 153 Beckby).— *174.*

[62] Одиссей идет за нимфой Калипсо: «Быстро шагая, за нею же следом и он устремился» (Од. V 193).— *176.*

[63] Определение *диалектика* как человека, умеющего ставить вопросы и давать ответы, см. в Кратиле 390с. О противопоставлении диалектики и эристики, т. е. спора, см.: т. 1, Менон, прим. 9. См. также: т. 1, Апология Сократа, прим. 24.— *176.*

[64] О *Дедале* см.: т. 1, Ион, прим. 10.— *177.*

[65] Ср.: т. 1, Апология Сократа, прим. 10.— *177.*

[66] *Тисий* из Сиракуз (V в.) — ритор, ученик Коракса, учитель софиста Горгия. Тисий и Коракс определяли риторику как «демиурга убеждения» (IV, p. 19 Walz). Они строили свои доказательства на основе «вероятности», установили технику разделения речи на части (см.: Федр 266de), заложили основы античной риторики (VI, p. 13 Walz). Как пишет Максим Плануд, «риторика появилась и возросла в Сицилии» (V, p. 215 etc. Walz). В творчестве Коракса, Тисия и Горгия сказывается преемственность ораторских традиций, характерная для сицилийской школы.— *177.*

[67] См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9.— *177.*

[68] См. там же.— *177.*

[69] О *Поле* см.: т. 1 Феаг, прим. 23. *Ликимний* — учитель Пола, который, как пишет схолиаст к «Федру» (267с), «разделил имена на имена в собственном смысле слова, сложные, схожие, приложения и на некоторые другие», чему он и обучил Пола.— *178.*

[70] См.: т. 1, Евтидем, прим. 32.— *178.*

[71] Т. е. Фрасимаха. Ср.: т. 1, Евтидем, прим. 16.— *178.*

[72] См.: Пир, прим. 16.— *178.*

[73] См.: т. 1, Феаг, прим. 13 и 17.— *179.*

[74] Подразумевается софист Антифонт. *Адраст*, мифический фиванский полководец, известный своей мудростью, убедил Тесея похоронить тела павших вождей, ходивших с сыном Эдипа Полиником на Фивы. Для этого Тесей вступил в сражение с фиванцами, победил их и похоронил павших вождей в элевсинской земле. Тиртей (fr. 9, v. 8 Diehl) называет Адраста «медоустым». О *Перикле* см.: т. 1, Феаг, прим. 19.— *179.*

[75] См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 27.— *180.*

[76] См.: т. 1, Протагор, прим. 11.— *181.*

[77] Схолиаст к этому месту «Федра» пишет, что волк, увидев насту-

ха, поедающего мясо овцы, сказал: «Какой бы был поднят шум, если бы это сделал я». Возможно, что этот рассказ связан с мотивами Эзопа.— *183.*

[78] О трудном, но прекрасном *пути*, ведущем к цели, см. у Гесиода (Работы и дни 288—292):

Путь не тяжелый ко злу, обитает оно недалеко.
Но добродетель от нас отделили бессмертные боги
Тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога,
И трудновата вначале. Но если достигнешь вершины,
Легкой и ровною станет дорога, тяжелая прежде.

Пер. В. В. Вересаева.— 185.

[79] *Навкратис* — торговый город в Нижнем Египте.— *186.*

[80] *Тевт*, видимо, бог Тот. Цицерон пишет (О природе богов III 2, 56) о пяти ликах Меркурия, причем пятый, «которому поклоняются фенеаты, как говорят, убил Аргуса, по этой причине бежал в Египет и сообщил египтянам законы и письменность. Его египетское имя Тот, и так же называется у них первый месяц в году». (Философские трактаты/Пер. с лат. М. И. Рижского. М., 1985). В истории, рассказанной Сократом, есть, таким образом, доля мифологической традиции. Приводимые ниже в тексте слова о припоминании вместо памяти и мнимой мудрости вместо истинной вполне соответствуют мнению Сократа и Платона (см.: т. 1, Менон, прим. 23).— *186.*

[81] См.: т. 1, Алкивиад II, прим. 14.— *186.*

[82] См. прим. 26.— *186.*

[83] *Садами Адониса* называлась зелень, высаженная в горшки к весеннему празднику бога Адониса и быстро увядающая; она символизировала кратковременность земной жизни.— *187.*

[84] *Рапсоды* — исполнители эпических песен.— *189.*

[85] См.: т. 1, Феаг, прим. 23.— *190.*

[86] Характерна молитва Сократа о *внутренней* красоте, в которой так и чувствуется учение о прекрасном, благе и неотделимости добродетели от красоты.— *191.*

[87] Схолиаст поясняет: «Для тех, кто щедро отдает». Пословица зародилась в Великой Греции (Южная Италия), где Пифагор учил о совместном владении имуществом. Согласно схолиасту, «Клеарх рассказывает, что, когда халкидяне с Евбеи послали в Дельфы дары Аполлону и Артемиде и вопросили там, поровну ли будут распределены приношения, оракул ответил: «У друзей все общее»».— *191.*

ТЕЭТЕТ

КРИТИКА СЕНСУАЛИСТИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ ПОЗНАНИЯ

Собственно говоря, уже все предыдущие диалоги Платона содержали в себе критику сенсуалистических теорий. Однако критика эта была большей частью мифологической, поэтической или риторической. Выдвигалась какая-нибудь положительная концепция вроде идеи как предела или идеи как порождающей модели, причем всякая такая концепция, конечно, уже предполагала недостаточность учения о мире как о неодушевленных стихиях и учения о познании и мышлении как о пассивном и механическом отражении этих реальных стихий. Но та ступень объективного идеализма, которой достиг Платон в

последних трех диалогах, требовала уже прямой критики сенсуализма; и критика эта уже не могла быть только мифологией или поэзией. «Теэтет» и является тем произведением Платона, в котором уже нет ни малейшей мифологии или поэзии, но имеется только систематическое и беспощадное раскрытие чисто логической беспомощности одностороннего сенсуализма.

Сводится эта критика, как мы сейчас увидим, к одному очень простому тезису, который, правда, можно выразить по-разному. Платон утверждает, что если есть текучесть, то это значит, что должно быть и нечто нетекучее, так как иначе оказывается непознаваемой и сама текучесть. И если есть что-нибудь относительное, то это значит, что есть и нечто абсолютное.

При этом все то, что предполагается в этих случаях как необходимое для текучести, относительности, субъективности и т. д., уже не может быть чем-то только мыслимым, т. е. требованием только мысли, которой объективно может и ничего не соответствовать. Если, например, нетекучее есть только мысленное условие возможности для признания текучести, то такое нетекучее вовсе не будет противоположностью текучего, а будет противоположно только опять-таки мысленно текучему. Если мы всерьез хотим мыслить текучее, то мы должны признать не просто мысль о нетекучем (это была бы не античная гносеология, но кантовский субъективизм), а должны мыслить нечто такое же объективно нетекучее, каким было и наше исходное объективно текучее. Развернуть всю эту беспощадную критику сенсуализма и ставит своей задачей «Теэтет».

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (142a—146b)

Встреча Евклида, известного мегарского философа и ученика Сократа, с неким Терпсионом. Евклид предлагает прочесть записанный им разговор Сократа о знании незадолго до его смерти с неким юным Теэтетом и известным киренским математиком Феодором (142a — 143c). Начинается чтение Евклидовой рукописи, где изображается знакомство Сократа через Феодора с юным и даровитым Теэтетом и беседа их о мудрости и знании в самой общей форме (143d—146b). Дальше в беседе Сократа, Теэтета и Феодора и ставится вопрос о том, что такое знание в точном смысле слова.

II. Знание частное и общее (146c—151d)

Знание не есть только частное знание (например, геометра, сапожника и прочих ремесленников), потому что всякое такое частное знание уже предполагает знание вообще, как и в математике рациональные и иррациональные числа предполагают знание того, что́ такое число вообще (146c—148d). Интермедия о повивальном искусстве Сократа (148e—151d).

III. Знание не есть чувственное восприятие (151e—187a)

1. *Сплошная текучесть чувственности* (151e—154b). Чувственное восприятие непрестанно течет и меняется, так что невозможно

отдельный его момент сопоставить с другим моментом, и потому все оно, взятое в чистом виде, представляет собой непознаваемую нерасчлененность (или, как мы сказали бы теперь, иррациональность) (151е—152е); поэтому кроме сплошного движения в бытии должны быть также и устойчивые моменты, которые объединяются со сплошным движением (153а—154b).

2. *В условиях сплошной текучести невозможно сравнение чувственных предметов* (154е—155е). Реальное восприятие вещей основано на их сравнении между собой, а голое чувственное ощущение не дает возможности сравнивать вещи между собой (154с—155d). Поэтому тот, кто признает только чувственное ощущение, ничего не понимает в знании, будучи человеком твердолобым и упрямым (155е).

3. *Аргументация сенсуалистов с точки зрения понятия движения* (156а—160d). Все, говорят, движется. Но движение бывает двух родов — активное и пассивное. То, что мы склонны считать устойчивым и постоянным, есть лишь результат столкновения этих двух родов движения. Поэтому белого нет ни в вещах, ни в глазах, но белой вещь становится только в процессах зрения, т. е. только при столкновении физических объектов с органами нашего чувственного восприятия. Следовательно, все устойчивое в знании есть только результат всеобщего становления. Это же надо сказать о целом и частях, о прекрасном и добром и др. Везде здесь в основе только становление (156а—157d), которое, как сказано выше, взятое в своем чистом виде, непознаваемо. Выясняя природу чувственного становления и доводя его до логического абсурда, Сократ устанавливает, что нет никакой разницы между реальным становлением и тем, что́ кажется больному, грезящему во сне, умалишенному и т. д. Здесь везде движение приобретает только разное содержание, в зависимости от того субъекта, который его воспринимает, но в основе здесь только становление, и больше ничего (157е—160с). Все это, по Сократу, связано с учением Гомера, Гераклита и их последователей, а именно что все течет наподобие реки; и это же самое составляет учение и Протагора, а именно что человек, т. е. человеческая чувственность, есть мера всех вещей (160d).

4. *Аргументация с точки зрения критерия знания* (в связи с интермедией в разговоре с Феодором) (160е—163b). В дальнейшем вступает в разговор геометр Феодор и ставится вопрос, не получается ли у Протагора так, что у людей, богов, свиней и прочих живых существ одинаковое знание, что все живые существа одинаково мудры, что нельзя ни о чем спорить и что истинным для каждого является то, что́ ему кажется (161а—162е). Здесь в атмосфере непринужденного разговора Сократ иронически устанавливает невозможность абсолютного сенсуализма ввиду отсутствия в этом последнем какого-нибудь иного критерия, кроме чувственного восприятия. В дальнейшем Феодор отступает и снова возобновляется разговор с Теэтетом. Проводится та мысль в защиту Протагора, что в случае непонимания речи чужеземца эту речь мы и воспринимаем только чувственно, но не понимаем значения произносимых им слов. С точки зрения Протагора, чувственность и здесь продолжает быть знанием, но только знанием слышимых слов, лишенных смысла (163b).

5. *Неустойчивость знания в чувственном представлении* (163с—165е). Устанавливается, что если знание есть только чувственное ощущение, то представление о каком-нибудь предмете и тем более память о нем в отсутствие непосредственного ощущения не имели бы никакого отношения к знанию. И никаким образом они этого знания не воспроизводили бы и не сохраняли бы (163с—164е), иначе полу-

чилось бы, что один человек в одно и то же время и знает данные вещи, и не знает их (165a—e).

6. *Категориальный релятивизм правильного мнения* (166a—169c). Сократ иронически защищает Протагора, говоря, что сведе́ние знания к чувственности вовсе не приводит к отсутствию различия между мудрым и немудрым, здоровым и больным, умственно нормальным и умственно больным и т. д. Если больному сладкое кажется горьким, то это вовсе не значит, что нет разницы между сладким и горьким, а только то, что в данном случае мы имеем дело именно с больным, а не со здоровым. Соответственно нужно рассуждать о мудром и немудром, о хорошем и плохом воспитании. Идеально истинных представлений не существует, но зато существуют представления то более, то менее истинные в соответствии с тем, что́ непосредственно представляется тому или другому человеку (166a—167b). Интермедия, в которой Сократ и Феодор говорят друг другу любезности и излагается прежний тезис об относительности всякого знания (167c—169c).

7. *Выводы, необходимо вытекающие из теории знания как чувственности* (169d—187a). Во-первых, истинным окажется для всякого живого существа все то, что́ он чувственно воспринимает. Приводятся многочисленные примеры бесконечного и всего противоречивого разнообразия знания, например у сутяг, ораторов или философов; между тем эта относительность возможна только благодаря тому, что есть нечто абсолютное, которое в диалоге называется богом. Поэтому восхваляются мудрые и далекие от житейской суеты философы (169d—177b, особенно 176c).

Во-вторых, все, что кажется различным, должно иметь свой неподвижный принцип, хотя бы в момент самой этой кажимости, что́ особенно видно в суждениях о предстоящих полезных и вообще будущих делах. Так, если мы говорим, что человек — мера всех вещей, то, значит, мы абсолютизируем самый принцип человека (177d—179d).

В-третьих, возводя чувственность в принцип знания и проповедуя всеобщую текучесть, мы становимся людьми немыслящими, что Платон блестяще характеризует на примере тех, кто делал крайние выводы из учения Гераклита, согласно которым все только течет и не стоит на месте (179e—180d), но чему противоречит учение о неподвижности всего бытия, так что оба этих принципа, подвижный и неподвижный, еще подлежат тщательному исследованию (180e—181b).

В-четвертых, логическое исследование знания как текучей чувственности приводит к тому, что мы никакого предмета не можем ни воспринять, ни назвать, потому что каждый из них исчезает в самый момент нашего ощущения его и нашего его называния. Ведь гераклитовцы признают сплошную текучесть вещей не только в количественном, но и в качественном отношении, так что каждая вещь в каждое мгновение становится все иной и иной (181c—183d). Теория всеобщей неподвижности тоже не устраивает собеседников диалога (183e—184a).

Поэтому, в-пятых, собеседники приходят к выводу, что если зрение и слух различаются между собой не только зрением и не только слухом, но какой-то третьей способностью, какой-то особой идеей или душой, т. е. умом, а уж тем более предметы умственные вроде тождества, различия, подобия и т. д. (184b—186b), и если знание вовсе не возникает вместе с чувственными ощущениями новорожденного младенца (186c), то истину вещей нельзя понять только при помощи одной текучей сущности, но необходимо прибег-

нуть к умозаключениям (186de). А это приводит к мысли о том, что знание вовсе не есть чувственность, а по крайней мере правильное мнение, правильное представление или здравый смысл (187a). Однако и этого мало, чтобы характеризовать сущность знания.

IV. Знание не есть только правильное мнение (187b—201c)

Доказательство этого заключается в том, что если брать мнение именно как мнение, то ровно ничего нельзя сказать ни о его истинности, ни о его ложности.

1. *Критерий правильности или ложности мнения заключается не в процессах познания предмета, основанных исключительно на мнении* (187b—188c). После небольшой интермедии (187b—e) утверждается, что невозможно, чтобы нечто одно известное почитали за нечто другое известное, или известное — за неизвестное, или нечто неизвестное — за другое неизвестное, а между тем считается, что ложное мнение можно иметь, принимая известное не за то, что оно есть, а за другое. Отсюда делается вывод, что при исследовании возможности ложного мнения необходимо отправляться не от знания или незнания, а от бытия или небытия (188a—c).

2. *Невозможно иметь ложное мнение о несуществующем* (188d—189b), ибо о несуществующем вообще нельзя иметь какое-либо мнение.

3. *Ложное мнение как иномнение* (ἀλλοδοξία) (189b—190a): когда мнится не то, что надо, т. е. одно вместо другого. Но возможно ли иномнение? Ведь если мышление есть разговор души самой с собой и она мыслит два разных или противоположных предмета, то душа не примет один из них за другой (189b—190e).

4. *Правильное мнение вообще неопределимо без чистого знания как такового* (190a—201c). Правильное мнение не заключается ни в правильном мышлении, потому что мышление не есть мнение, ни в самом факте правильного мнения, потому что оно подобно отпечаткам на восковой доске, которая может быть то более мягкой, то более жесткой, фактически никогда не остается одинаковым, ни в соотношениях мышления и мнения, потому что это соотношение тоже вечно изменяется и содержит в себе самые разнообразные степени истинности или ложности (190a—195b). Но даже если остановиться и на одном мышлении, то и оно часто бывает спутанным и потому тоже не может считаться правильным мнением. 7 + 5 фактически в наших расчетах мы часто можем в порядке ошибки принимать не за 12, а за 11 (195b—196c) и, владея теоретически какими-нибудь знаниями, практически пользоваться ими невпопад, т. е. пускать в ход не те знания, какие надо (196d—199b), да к тому же и не отдавать себе в этом отчета (199b—200d). Получается, таким образом, что определять знание нужно вообще без использования понятия мнения (200d—201c).

V. Знание не есть правильное мнение с объяснением (201d—210b)

1. *Объяснение в виде слов как таковых.* Объяснение, очевидно, не просто слова, потому что само правильное мнение тоже выражается словами (201d—202d).

2. *Объяснение в виде целостной структуры слов* (202e—208b). Эта

целостная структура слов не состоит из отдельных разрозненных букв или звуков, имеющих свое собственное значение (202e—203d). Очевидно, слог есть такое целое, которое уже не делится на отдельные элементы; разрозненные элементы, взятые вместе, есть все, но это все еще не есть целое (203e—204b). С другой стороны, в целом, как бы оно ни было индивидуально, нет ничего, кроме его частей. Следовательно, части целого не разрозненные и дискретные предметы, но отражают в себе то целое, частями которого они являются; стало быть, целое, собственно говоря, не делится на части, поскольку оно целиком присутствует в каждой своей части. Отсюда отдельный звук слога несет на себе смысл того слога, к которому он относится (204b—205b); и, следовательно, слог есть какая-то одна «идея», не имеющая частей, хотя эта идея и тождественна со всеми составляющими ее элементами (205b—e). А отсюда вытекает и то, что элементы целого, хотя они и лишены смысла в отношении этого целого, когда берутся разрозненно, получают полную осмысленность, когда берутся вместе с целым, подобно тому как та сотня частей, из которых состоит колесница, вовсе не есть сама колесница и тем не менее составляет вместе нечто целое, так что мы можем пользоваться этой колесницей, обращая внимание не на все ее мельчайшие части, а только на некоторые (206a—207c). Однако и с учетом всего этого правильное мнение о целом слове составится только при условии правильной последовательности составляющих его звуков. Следовательно, правильное мнение о предмете возможно только при участии в мнении подлинного знания об этом предмете (207d—208b). Общий вывод из этого анализа знания как правильного мнения к тому и сводится, что само правильное мнение и неопределимо и невозможно без чистого знания, о котором в «Теэтете» еще нет разговора.

3. *Объяснение в виде указания на отличительный признак вещи* (208c—210b). Для того чтобы отличительный признак вещи характеризовал самое вещь, уже надо знать самое вещь. Если же мы не знаем вещи, то привлекаемые нами для ее характеристики признаки ни к чему индивидуальному не относятся и оказываются общими и разрозненными понятиями, приложимыми к чему угодно. Но различение одной вещи (в ее подлинной индивидуальности) и другой вещи есть уже не правильное мнение, но знание.

VI. Заключение (210cd)

Формулируются три основных неправильных понимания знания — как ощущения, как правильного мнения и как правильного мнения с объяснением (210a). В конце еще раз о повивальном искусстве Сократа и о его вызове в суд по доносу Мелета (210cd).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

«Теэтет» пользуется весьма понятными и во многом неопровержимыми аргументами, которые, правда, надо еще уметь выделить из сложной ткани диалога.

1) Невозможность сводить знание к простой чувственности доказывается при помощи простой и понятной аргументации, которую мы и старались формулировать в композиционном анализе. Действительно, все чувственное находится в непрерывной текучести. Следовательно, в нем нельзя отделить один момент от другого, нельзя одно с другим сравнить и одно другому противопоставить. Это раз (151e—

155e). Но если это действительно так, то тут не помогут никакие попытки, например, противопоставить один вид движения другому для объяснения устойчивых элементов знания. Ведь все движения с точки зрения крайнего сенсуализма совершенно одинаковы и неотличимы друг от друга. Нельзя будет также и умного противопоставить глупому, здорового — сумасшедшему или человеческое знание о мире — знанию свиньи, и вообще раз всерьез в основе всего чувственность, то это значит, что у нас нет ровно никаких критериев в процессах познавания и ничего мало-мальски устойчивого мы все равно познать не сможем (156a—169c). Все это прекрасно резюмирует сам же Платон (169d—187a): текучая непрерывность возможна только тогда, когда есть нетекучая прерывность; относительность, а тем более всеобщая относительность чувственного знания предполагает, что есть нечто абсолютное; если человек как субъект есть мера всех вещей, то, значит, есть и объективные критерии для познавания вещей, потому что субъект возможен только тогда, когда есть объект; а если субъективный принцип человека как меры всех вещей трактуется как единственно правильный, то по крайней мере самый этот принцип перестает быть относительным и становится уже чем-то абсолютным. Вся эта аргументация Платона совершенно неопровержима, как бы ни относиться к его учению об идеях (которое здесь, кстати сказать, не излагается).

2) Защитникам сенсуализма приходится хвататься не за элементарную чувственность, но за чувственные представления, или мнения, и в них искать критерия знания. Аргументы Платона против этого типа сенсуализма тоже неопровержимы (187b—201c). В самом деле, если чувственность есть сплошная текучесть, то и те мнения, которые ее отражают, тоже сплошь текучи, нерасчленимы и не есть знание. Чтобы ухватиться за какое-нибудь мнение, надо, по крайней мере в момент фиксации соответствующего предмета, вносить в эту общую текучесть нечто нетекучее, что отличило бы данный предмет от другого предмета и, следовательно, что отличило бы данное мнение от другого мнения. Тем более это необходимо, если мы говорим о знании не просто как о мнении, но как о правильном мнении. Откуда эту правильность мнения взять? Очевидно, взять ее можно, только фиксируя соответствия субъективного мнения какому-нибудь объекту. Но и эта фиксация ничего о правильности мнения не говорит. Всякая правильность предполагает ту или иную точку зрения на предмет, т. е. критерий правильности. Но если все непрерывно течет и из этой сплошной текучести мы, допустим, выхватываем какие-нибудь нетекучие моменты, то при отсутствии всякого критерия знания мы не в состоянии считать одно мнение более правильным, чем другое. Если врач констатирует болезненное состояние какого-нибудь физического органа, то, как бы подробно и как бы расчлененно он ни изображал нам этот орган, все равно считать, что он находится в болезненном состоянии, врач может, только если знает этот орган в его здоровом состоянии, т. е. если имеет критерий для определения болезни, иначе его мнение об этой болезни, как бы оно правильно ни было, далеко еще не есть знание этой болезни. Поэтому учение о знании как о правильном мнении страдает как невозможностью зафиксировать это мнение в виде чего-то устойчивого и относящегося к знанию, так и отсутствием критерия для объяснения самой правильности.

3) Следовательно, знание, которое есть знание только в случае своей истинности, так или иначе требует для себя критерия уже не текучего, не относительного и не просто смыслового. Стало быть, остается только определить, что же это за смысл, наличие которого в

чувственных ощущениях и представлениях может и вообще их так или иначе оформлять и в частности делать их истинными? В пределах «Теэтета» Платон и по данному вопросу продолжает критиковать существующие взгляды и в положительном смысле пока здесь ничего не утверждает. Этот смысл, очевидно, не заключается просто в употреблении слов, потому что и всякая ложь также выражается словами. Но этот смысл не заключается и в структуре употребляемых слов. Правда, для крайних сенсуалистов здесь тоже нет никакой проблемы, так как для них всякое слово или речь состоит из разрозненных звуков, и больше ничего. Однако даже если бы они и признали, что слог, слово, предложение и вообще всякая речь не есть просто набор звуков, но звуки эти составляют неделимое целое, то и такого рода представление о речи ни в каком случае не может явиться критерием знания о ней, поскольку и во всяком ложном предложении и суждении целое больше механической суммы своих частей (201d—208b). Остается смысл критерия знания искать в совокупности признаков данного предмета. Однако приписывать те или иные признаки предмету можно только тогда, когда имеется самый предмет и его точная фиксация в сознании. Значит, критерий истины и лжи выше простого употребления слов как таковых и выше определения их структуры, а также выше приписывания разрозненных признаков обозначаемым ими предметам (208c—210b). С точки зрения Платона, таким критерием знания и является то, что он называет идеей, или эйдосом. Но теории этих «идей» в «Теэтете» нет.

«Теэтет» задуман Платоном как воспоминание о далеком, возможно тридцатилетней давности, разговоре (датировка диалога — примерно 369 г.) между старым уже Сократом, Феодором Киренским и юным Теэтетом накануне судебного процесса над Сократом.

Евклид, основатель мегарской школы, еще в юности был близок к Сократу и даже во время пограничных столкновений по ночам ходил его слушать из родного города в Афины. Он записал со слов Сократа, по горячим следам, разговор между Сократом, Феодором и Теэтетом, многократно его уточняя, восстановил полностью, и теперь, в дни Коринфской войны, ему представился случай вызвать к жизни давнишнюю беседу. Евклид только что повстречался с тяжелораненым и больным Теэтетом, теперь уже человеком зрелых лет, которого везли из Коринфа через Мегару в Афины. Евклид делится своими впечатлениями об этой встрече с Терпсионом, своим старым другом, присутствовавшим вместе с ним при кончине Сократа (Федон 59c). Нахлынувшие воспоминания и просьба Терпсиона показать рукопись беседы Сократа и Теэтета приводят друзей в дом Евклида, где по их просьбе слуга читает друзьям почти буквально сделанную в чисто диалогической форме запись.

Экспозиция «Теэтета» вся построена на живых и реальных ассоциациях. В ней нет ничего надуманного. Воспоминание о беседе тридцатилетней давности логически вполне оправданно. Встреча с Теэтетом всколыхнула в друзьях далекое прошлое. И совершенно естественно, что его никак нельзя было восстановить во всех подробностях только по памяти. Отсюда умелый прием Платона с чтением рукописи, некогда одобренной самим Сократом.

Из действующих лиц экспозиции Терпсион нигде, кроме как у Платона, не упоминается. О Евклиде пишет Диоген Лаэрций (II 106—112). Это тот самый глава мегарской школы, который после смер-

ти Сократа пригласил в свой город многих последователей погибшего философа (в том числе Платона), опасавшихся мести тиранов. Евклид воспринял учение элеата Парменида, которое он довел до крайности, а школа Евклида получила название мегарской, эристической, позднее — диалектической ввиду применявшегося в ней вопросно-ответного метода.

Феодор Киренский — известный математик, знаток геометрии, астрономии, музыки, которого некогда слушал Платон (*Диоген Лаэрций* II 103) — участник еще двух диалогов, «Софиста» и «Политика».

Тээтет, сын Евфрония,— здесь еще совсем мальчик, удививший Сократа своими способностями и оправдавший впоследствии похвалы проницательного старика, став человеком не только ученым, но благородным и мужественным. Теэтет по традиции считается философом, астрономом и математиком, учеником Феодора Киренского и Сократа. Деятельность его протекала в Гераклее Понтийской после Пелопоннесской войны. Возможно, что, вернувшись в Афины, он преподавал математику в платоновской Академии, что заставило соединять его имя с Платоном, а также с пифагорейцами (58 B 1 Diels). Он первый сконструировал «пять твердых тел» (см.: Suidae lexicon... Θεαίτητος) и, видимо исходя из пифагорейской теории несоизмеримости диагонали и стороны квадрата, изучал иррациональные числа (см.: *Sachs E*. De Theaeteto Atheniensi Mathematico. Berlin, 1914. S. 10; *Она же*. Die fünf platonischen Körper. Berlin, 1917. S. 88—119).

Перевод Т. В. Васильевой заново сверен И. И. Маханьковым.

[1] Здесь, видимо, идет речь об одном из эпизодов многолетней Коринфской войны, когда в 369 г. афиняне, союзники Спарты, послали свои войска во главе с Ификратом на Истм против фиванцев.— *192.*

[2] *Эрин* вблизи Элевсина — место, где, по преданию, Плутон похитил Кору (*Павсаний* I 38, 5).— *193.*

[3] *Кирена* — город в Киренаике (Северная Африка), родина математика Феодора, философов-гедонистов Аристиппа и Анникерида, стоика Карнеада, поэта Каллимаха, географа Эратосфена.— *193.*

[4] Указание на *портик* свидетельствует о том, что диалог происходил в палестре.— *194.*

[5] *Суниец* — житель Суния, южной оконечности Аттики с храмом Афины.— *194.*

[6] Речь идет о детской *игре в мяч*, когда, как указывает схолиаст к Платону, побежденного усаживали на осла. Видимо, об этой игре читаем у Гомера (Од. VIII 371—376):

Взяли тотчас они в руки пурпуровый мяч превосходный;
Был этот мяч изготовлен для них многоумным Полибом.
Мяч тот, откинувшись сильно, один под тенистые тучи
Быстро бросал, а другой, от земли подскочивши высоко,
Ловко ловил его прежде, чем почвы касался ногами.

Пер. В. В. Вересаева.— 196.

[7] *Сократ*, товарищ Теэтета, фигурирует у Платона в «Софисте» (218b) в качестве безмолвного персонажа. В «Политике» (257d) он вступает в разговор вместо утомившегося Теэтета. О. Апельт считает, что именно об этом Сократе упоминает Аристотель в «Метафизике», когда пишет: «И то сравнение живого существа [с медным кругом], которое обычно делал младший Сократ, неправильно: оно уводит от истины и заставляет считать возможным, чтобы человек был без частей тела, как круг без меди» (VII 11, 1036b 24—28).— *198.*

[8] *Сторона квадрата,* [*площадь которого выражена продолговатым*

числом], т. е. иррациональная сторона квадрата. Текст 147d—148b у многих комментаторов вызывал разного рода сомнения, которые можно преодолеть, только если принять во внимание следующее главное обстоятельство. Как бы ни понимать употребляемые здесь Платоном термины, во всяком случае ясно одно: если разных знаний много, то это значит, что есть некое знание вообще; если в геометрии имеются квадраты и прямоугольники, то это возможно только потому, что есть некая четырехугольная фигура вообще, и если существуют разные типы чисел, то это значит, что есть число вообще. Числа и фигуры привлечены здесь для иллюстрации этой мысли Платона относительно знания. Впрочем, здесь, возможно, содержится намек на некий способ доказательства несоизмеримости отрезка длиной $\sqrt{n}$ (где n — неквадратное число) с единичным отрезком.

Термин δύναμις, который использует здесь Платон, имеет несколько математических значений: квадрата, квадратного корня, стороны квадрата, степени. Об употреблении этого термина Платоном см. книгу французского исследователя Ж. Суйе (*Souilhé J.* Étude sur le terme dynamis dans les dialogues de Platon. Paris, 1919).— *198.*

[9] *Сын повитухи* — Сократ, сын Фенареты, как известно, называл свое искусство диалектики майевтикой, т. е. «повивальным искусством», которое помогает рождению правильного знания.— *200.*

[10] Богиня-дева *Артемида* в греческой мифологии объединялась с Илифиями — божествами, помогавшими женщинам при родах, и сама носила имя Артемиды-Илифии (*Геродот* IV 34—35). См. также: Пир, прим. 76.— *200.*

[11] О духовном рождении с помощью диалектики см.: Пир 208с—210е.— *201.*

[12] О каком *боге* здесь идет речь, не совсем ясно. Этот бог не может быть гением (Даймоном) Сократа (ср.: т. 1, Апология Сократа, прим. 29, 34), ибо гений только накладывал запрет, но никогда не побуждал к действию. Правда, Сократ говорит в «Апологии» (21, 23) о своем исследовании человека как о служении богу, имея в виду Аполлона Дельфийского. В «Федоне» (85b) Сократ считает себя таким же служителем Аполлона, как и лебеди: ведь его «владыка наделил даром пророчества не хуже, чем лебедей»,— и потому так спокойно расстается с жизнью.— *202.*

[13] См.: т. 1, Феаг. прим. 30; а также Лахет, преамбула и прим. 1.— *202.*

[14] О чувственной основе *знания* учил Протагор. Однако в противоположность натурфилософам он отрицал возможность объективного познания из-за текучести чувственного мира (А 16 Diels). Ср.: Аристотель о досократиках в «Метафизике» (IV 5, 1009b 1—15).— *203.*

[15] Положение Протагора (см.: т. 1, Евтидем, прим. 32), исходящее из признания текучести материи (см. прим. 14), было связано с релятивизмом, который был свойствен гераклитовцам и раскритикован Платоном в «Кратиле» (44а—d).— *203.*

[16] *Хариты* — дочери Зевса и Океаниды Евриномы, богини вечной юности и дружеского расположения. По Гесиоду (Теогония 907—911), их три сестры — Евфросина («Благая радость»), Аглая («Сияющая») и Талия («Цветущая»). В комедии Аристофана «Облака» (773) Сократ также клянется Харитами.— *204.*

[17] О *Пармениде* см. прим. 48, а также: Софист, прим. 19; ему и Протагору посвящены одноименные диалоги; О *Протагоре* см.: т. 1, Евтидем, прим. 32; о *Гераклите* — т. 1, Гиппий больший, прим. 21; об *Эмпедокле* — т. 1, Менон, прим. 12; об *Эпихарме* — т. 1, Горгий, прим. 58; см. также: Протагор, прим. 42; Федон, прим. 18. Все они

признавали вечное становление материи в единстве составляющих ее разнородных элементов. К ним причисляет Сократ и *Гомера*, у которого Гера как будто отправляется в гости к своим родителям — *Океану* и *Тефии*, имевшим бесчисленное потомство Океанид и речных нимф (Ил. XIV 201, 302). Здесь (см. ниже в тексте) Океан и Тефия — символы воды, т. е. вечного движения и изменчивости.— *204*.

[18] У Гомера Зевс похваляется, что боги не сумеют низринуть его с неба, даже если все до одного ухватятся за *золотую цепь*, подвешенную между небом и землей (Ил. VIII 18—22). Сам же Зевс может повлечь за собой этой цепью, обвязав ее вокруг Олимпа, землю и море, так что «весь мир на цепи той повиснет» (23—27). Согласно Сократу, золотая цепь — это Солнце, ибо оно устойчиво и вечно пребывает на своих неизменных путях. Недаром Гераклит писал (В 94 Diels): «Ибо Солнце не преступит положенной ему меры. В противном случае его настигнут Эринии, блюстительницы правды», т. е. Солнце движется по незыблемым законам, которые в лице Эриний бдительно следят за ним. Элий Аристид в речи «К Зевсу» (5, 1—5) философски толкует золотую цепь Зевса как «излияние» и эманацию в виде нисходящего от владыки мира сонма богов. Ф. Крейцер счел необходимым сделать ссылку на Гомера в § 97 «Первооснов теологии» Прокла, где говорится, что «всякая причина, первоначальная для какого-нибудь ряда, уделяет данному ряду свое свойство». Крейцер полагает, что образ «ряда» (σειρά, что соответствует лат. catena, русск.— «цепь») перенесен в философию гомеровскими экзегетами. Отсюда можно сделать вывод, что Зевс, держащий в своих руках золотую цепь, уделяет ей ряд своих свойств. Говоря словами Прокла, то, чем является он первично, «этим самым данный ряд является ослабленно»; «он дает всему одну идею, согласно которой оно и упорядочено в один и тот же ряд». Таким образом, Зевс концентрирует в себе божественную силу, которая эманирует в его порождениях уже ослабленно, почему все боги и не в силах одолеть владыку мира. Зевс — идея, упорядочивающая нисходящий от него ряд богов. Доддс в своем издании «Первооснов теологии» Прокла (*Proclus*. The Elements of Theology/ A Revised Text with Transl., Introd. and Comm. by E. R. Dodds. 2ed. Oxford, 1964) оставляет без внимания § 97 и ссылается на Гомера в комментарии к § 21, где выставляется тезис, что «всякий разряд, ведущий начало от монады, эманирует во множество, однородное с монадой, и множество каждого разряда возводится к одной монаде». У Прокла монада, представляющая собой начало, рождает множество. Поэтому один ряд и один разряд переходят от монады во множество. Доддс считает, что термин «ряд» пришел от Гомера через орфиков к неоплатоникам (op. cit., p. 208).

Некоторые современные толкователи Гомера видели в золотой цепи Зевса довольно прозаический образ монархического правления, где вся власть сосредоточена в руках одного человека (*Buffiere F.* Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris, 1956, p. 349).— *205*.

[19] Имеются в виду слова Ипполита (*Еврипид*. Ипполит 612): «Язык мой клялся, а сердце нет», отражающие, видимо, одно из распространенных софистических ухищрений самооправдания.— *207*.

[20] Ср.: Аристотель в «Метафизике» (I 2, 982b 11—20) о созерцательном, а не действенном характере науки, «занимающейся рассмотрением первых начал и причин». На данное место из «Теэтета» ссылались неоплатоники, например Прокл и Олимпиодор в своих «Комментариях к «Алкивиаду I»» (см.: Initia philosophiae ac theologiac ex Platonici fontibus ducta, sive procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem Comment/Ed. F. Creuzer. Vol. I—III. Francofurti

a. M., 1820—1821). Толкуя слово θαυμάζειν («удивляться»), Олимпиодор пишет (p. 24): «Это выражение употребляется для рассмотрения, так как начало всякой философии — удивление. Удивляясь, ведь мы идем от «чего» к «почему». Философствовать — значит отдавать себе отчет в причинах сущего, если только философия — это познание сущего или само сущее. В связи с этим богиня-вестница Ирида [«Радуга»], дочь Тавманта, [«Удивляющегося», см.: *Гесиод.* Теогония 265 сл., 780], есть символ философии», так как, продолжает Олимпиодор (p. 25), «она вопрошает о сущем». Противоположную позицию занимает Демокрит, который, как «и все другие философы», по словам Страбона, восхваляет «это свойство — не изумляться» (68 A 168 Diels). «Неудивление» Демокрита, по мнению Климента Александрийского, есть не что иное, как автаркия Гекатея, или психагогия Аполлодора Кизикийского, или акатаплексия Навсифана (B 4 Diels), т. е. оно указывает на невозмутимость человека перед лицом окружающего мира.— *208.*

[21] Здесь Платон имеет в виду философов-сенсуалистов, которые признавали наличие только чувственных вещей. В «Софисте» (246a—c) Платон устами элейского гостя дает живописную характеристику двух противоположных направлений, одинаково чуждых самому Платону,— те, кто непосредственно выводит бытие из физических ощущений, и те, кто, как мегарцы, начисто отделяет идеи от тела. Именно к крайностям мегарской школы можно отнести слова Аристотеля о «неподвижных сущностях» (Метафизика XIV 4, 1091b 13) и об «обособленном существовании идей» (Метафизика XIII 4, 1078b 30 сл.).— *208.*

[22] Платон выступает здесь против наивного сенсуализма с его приматом отдельного ощущения.— *213.*

[23] См. прим. 14 и 17.— *214.*

[24] Схолиаст так поясняет это место: на пятый день после рождения ребенка помощницы при родах, очистив руки, «бегают с младенцем вокруг очага, дают ему имя, а друзья, родственники и просто близкие посылают ему дары». См. также прим. 9.— *215.*

[25] Известно сочинение Протагора под названием «Истина». Намек на это есть выше (152c), где говорится об *истине*, которую Протагор открывал только посвященным. *Кинокефал* (собакоголовый) — порода обезьян.— *215.*

[26] Фукидид (I 6, 5) писал, что лакедемоняне первые в гимнастических состязаниях «выступали обнаженными в присутствии других», согласно же Элиану (Пестрые рассказы III 38), афиняне «первые ввели гимнастические состязания обнаженных и натертых маслом противников».— *216.*

[27] *Протагор*, по словам Цицерона, высказал следующее положение: «О богах я не могу утверждать ни что они существуют, ни что их нет», за что он был изгнан, а книги его сожжены в народном собрании (A 23 Diels). Диоген из Эноанды пишет (там же), что Протагор стремился избежать прямолинейности атеиста Диагора, но по существу отрицал богов. Ср.: A 3, 12; B 4 Diels — одна и та же мысль Протагора, переданная разными источниками (Гесихий у схолиаста к «Государству» Платона. Секст Эмпирик, Диоген Лаэрций, Евсевий).— *217.*

[28] Сократ противопоставляет философов-диалектиков *спорщикам*-софистам (см.: т. 3, Государство V 454). См.: т. 1, Менон, прим. 9.— *219.*

[29] См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 11.— *219.*

[30] Платон не раз сравнивает спорщика-софиста с легковооружен-

ным воином (*пелтастом*), пращником или кулачным бойцом (см.: т. 1, Горгий 456de).— *220.*

[31] Т. е. Теэтет.— *221.*

[32] *Скирон* — разбойник, сбрасывавший путников со скалы в море, сам погиб от руки юного Тесея (см.: Федон, прим. 5).— *224.*

[33] *Антей* — сын Земли и Посейдона, великан в Ливии, убивавший всякого чужеземца и сам задушенный Гераклом, который оторвал Антея от земли, откуда тот черпал силы (*Аполлодор* II 5, 11).— *224.*

[34] Ирония Сократа. О *Геракле* см.: т. 1, Лисид, прим. 7; о *Тесее* — Федон, прим. 5.— *224.*

[35] Имеются в виду стихи Гомера: «Ведь потому-то так много врагов и набилося в дом к нам» (Од. XVI 121).— *226.*

[36] Протагор ко времени беседы Сократа и Федона уже умер (410—405). Здесь имеется в виду внезапное появление тени умершего, как в афинском театре.— *227.*

[37] См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 26.— *229.*

[38] О неспособности философов заниматься общественными делами см.: Горгий 484c — e. В «Государстве» Платон пишет, что занимающиеся долго философией выходят «большею частью людьми странными, чтобы не сказать негоднейшими»; причем многие из философов «делаются бесполезными для общества» (VI 487cd).— *229.*

[39] *Водяные часы* — клепсидра, по которым измеряли время в суде.— *229.*

[40] Пословица, как отмечает схолиаст к «Теэтету», направлена против многознающего и опытного в делах.— *230.*

[41] Цитата из Пиндара: fr. 292 Snell — Maehler.— *230.*

[42] Рассказ о *Фалесе*, наблюдавшем звезды, есть у Диогена Лаэрция. О Фалесе как об астрономе сообщает Тимон в своих «Силлах». На статуе Фалеса в Милете есть надпись, свидетельствующая о том, что к нему относились как к старейшему из астрономов (см.: *Диоген Лаэрций* I 34).— *230.*

[43] Признак благородного и воспитанного человека — умение изящно набросить *плащ* на правое плечо. Ср. у Аристофана (Птицы 1567—1573): эллинский бог Посейдон говорит варварскому богу Трибаллу: «Ты что ж на левое плечо накинул плащ? На правое направь его по правилам. Беда с тобой!.. Урод в послы богами избирается!.. Доселе я таких богов не видел неотесанных».— *232.*

[44] Платон не раз говорит, что все происходящее от *богов* — благо. Ср., например, Государство X 613a.— *232.*

[45] Сократ метафорически говорит о «постукивании», т. е. о проверке добротности глиняных сосудов. Ср.: т. 3, Филеб 55 c: «Обстучим же все это потщательней, не дребезжит ли тут что-нибудь».— *236.*

[46] И *Гераклитовцы*, и *эфесцы* — ученики и последователи Гераклита из Эфеса (см.: т. 1, Гиппий больший, прим. 21).— *236.*

[47] См. прим. 17.— *237.*

[48] *Мелисс* (V в.) — ученик Парменида, элеат, автор сочинения «О природе, или О сущем» (A 4 Diels). *Парменид* (ок. 515 — ок. 544), глава элейской школы, учил о Едином как вечно сущем бытии, неподвижном, однородном, неделимом и законченном в себе (B 8 Diels), противопоставляя это бытие становлению и кажущейся текучести материи (A 22 Diels).— *237.*

[49] Имеется в виду обращение Елены к Приаму (Ил. III 172):

Свекор мой милый, внушаешь ты мне и почтенье и ужас.

Пер. В. В. Вересаева.— 241.

[50] Сократ, по преданию, в ранней молодости слушал Парменида.

Об этом у Платона — Софист 217 с; см. также: Парменид, преамбула. Однако поздняя античность сомневалась в этом. Макробий (указывая на вольности, которые допускал Платон) писал в своих «Сатурналиях» (I 1): «На самом деле Парменид настолько старше Сократа, что детство последнего едва захватило старость Парменида. И однако, они беседуют на темы очень трудные» (A. Th. Macrobii Saturnalia / Ed. I. Willis, I. Lipsiae, 1963).— *241.*

[51] В *деревянном* коне, с помощью которого греки взяли Трою, были спрятаны воины, каждый из которых самостоятелен в своих чувствах, но все они вместе составляют единство идеи и воли (Од. VIII 492—520).— *242.*

[52] *Мнемосина* («Память») — *мать Муз* — именуется в «Теогонии» Гесиода «царицей» (54), «пышноволосой» (915), родившей Зевсу Муз, «в золотых диадемах ходящих» (916).— *251.*

[53] Платон здесь нарочито употребляет гомеровское слово κέαρ вместо обычного классического καρδία ради созвучия со словом κηρός («воск»).— *255.*

[54] У Гомера говорится о «косматом сердце» Пилемена (Ил. II 851) и о «косматом сердце» Патрокла (XVI 554). «Волосатое сердце» здесь употребляется синекдохически вместо «волосатая грудь». Собственно говоря, Гомер имеет в виду мощную волосатую грудь героя, как, например, в Ил. I 188 сл.:

...И яростный гнев охватил Ахиллеса.
Сердце в груди волосатой меж двух колебалось решений...

Пер. В. В. Вересаева.

Для Сократа же это метафора — невосприимчивое, жестокое сердце.— *255.*

[55] Схолиаст к «Теэтету» пишет, что проводник через реку вброд на вопрос о том, какова глубина воды, отвечал: «Сама покажет».— *262.*

[56] Имеются в виду гласные звуки.— *265.*

[57] О различении *букв* см.: т. 1, Кратил 424cd, их характеристику — 426с — 427с.— *265.*

[58] Труды и дни 456:

Но ведь в телеге-то сотня частей.— *270.*

[59] См.: т. 1, Горгий, прим. 77; см. также комедиографов Магнета и Менандра.— *273.*

[60] Сократ должен был предстать перед архонтом-басилевсом, к которому обычно поступали обвинения в бесчестии. О *Мелете* и его доносе на Сократа см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 1.— *274.*

СОФИСТ

ДИАЛЕКТИКА БЫТИЯ И НЕБЫТИЯ КАК УСЛОВИЕ ВОЗМОЖНОСТИ РАЗЛИЧЕНИЯ ИСТИНЫ И ЛЖИ

Диалог «Теэтет», критиковавший философию чистой текучести, пришел к выводу о том, что для знания кроме сплошной чувственной текучести необходимы еще особого рода критерии, которые позволяли бы как отличать одну вещь от другой, так и мыслить прерывные образы или понятия, что́ необходимо для понимания самой текучести. Однако, придя к такому важному выводу, Платон в «Теэтете» не стал разрабатывать его, а только постулировал его как необходимый прин-

цип знания. В «Софисте» этот познавательный критерий обсуждается уже специально. При этом Платон не останавливается на отдельных случаях или видах выявления истины или лжи. Он хочет овладеть этими понятиями в их окончательной, т. е. предельной, значимости. Для такого подхода уже мало констатировать различные факты истины и лжи, значительные или незначительные, нужно взять эти категории в их универсальном значении. Что же касается истины или лжи в их псевдоуниверсальном значении, то во времена Платона они были выдвинуты по преимуществу софистами. Ведь софист, согласно мнению Платона, не просто тот, кто кого-нибудь обманывает, пусть даже для корыстных целей. Протагор говорил, что никакой лжи вообще не существует, а существует только истина. Это было нужно ему для того, чтобы доказывать истинность любой лжи. Такое универсальное и, с точки зрения Платона, псевдоуниверсальное понимание истины и лжи он как раз и критикует в «Софисте».

Конкретнее говоря, нужно было доказать, что существует не только истина, но и ложь и что вполне возможно опровергать истину, но, конечно, ради целей лжи. «Софист» наполнен разными определениями самого понятия софиста. Но все эти определения — предварительные и неполные. Полнота аргументации возможна, по Платону, только тогда, когда мы, забыв всякие частности, будем говорить об истине и лжи как таковых. Но истина как таковая есть указание на какую-то реальную действительность, а ложь есть указание на то, чего нет, т. е. на несуществующее, или на небытие. Таким образом, получается, что, рассмотрев бытие и небытие как таковые, мы тем самым находим и критерии для отдельных высказываний о чем-нибудь частично истинном или о чем-нибудь частично ложном. Но в человеческой жизни истина и ложь перемешиваются между собой, поскольку истина часто отрицается, а ложь часто утверждается. Такое положение дела, по Платону, возможно только как извращение подлинного соотношения самих категорий истины или лжи, бытия или небытия. Это соотношение бытия и небытия в их идее Платон в данном случае называет «диалектикой». Отсюда становится ясным и то, что основная и существенная тема «Софиста» есть тема, посвященная диалектике бытия и небытия как условию возможности различать истину и ложь.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (216a—218b)

Встреча Феодора Киренского, гостя из Элеи (по имени он не называется), Теэтета и Сократа. Из трех главных проблем, которые интересуют собеседников, а именно из вопросов о том, что такое софист, политик и философ (217a), собеседники приходят к выводу о необходимости прежде всего определить, что такое софист.

II. Первоначальные частичные определения софиста (218c—236c)

1. *Софист есть рыболов или, точнее, охотник за богатыми юношами при помощи искусства убеждения* (218c—223b). Искусство удить рыбу относится к искусству приобретающему, а не творческому (219a—d), к искусству подчинения себе, а не меновому (219de), к ис-

кусству не борьбы, а охоты (219е) за одушевленными существами, т. е. животными (219е—220а), а именно за плавающими в воде, но не сухопутными (220а), т. е. водными (рыболовство), которых ловят при помощи удара, а не сетей (220b—d), и не воздушными (птицеловство) (220b), днем, а не ночью (220d), при помощи крючков (220de), снизу вверх, а не наоборот (221а). Итог этого деления и переход к следующему способу разделения, где софист и рыбак расходятся между собой в том отношении, что первый охотится за сухопутными существами, а не за водными (221b—222b). В дальнейшем имеется в виду охота за человеком, а не за животными (222с), и притом не с применением силы, но убеждением (222cd), частным образом, а не всенародно (222d), в целях денежной награды, а не приношения подарков (222de), а также на словах в целях добродетели, а не получения удовольствия (223а). Это и есть первое подлинное определение софистики (223b).

2. *Софист есть торговец знаниями* (223с—224d). Обмен бывает либо подарками, либо торговый (223с), торговец же продает либо свои изделия, либо только чужие (223d), получаемые либо в своем городе, либо также ввозимые из другого (223d), для питания либо тела, либо души (223е), причем под товарами для души понимаются произведения всякого искусства (224ab), а также и знания (224b), т. е. либо знание других искусств, либо добродетели (224с). Софистика и есть торговля исследованиями и знаниями, касающимися добродетели (224d).

3. *Софист есть торговец своими и чужими знаниями и рассуждениями ради приобретения денег* (224е). Здесь у Платона не проводится разницы между крупной и мелочной продажей, в то время как ниже, где делается резюме этих определений софиста (231d), эти виды торговли перечислены каждый в отдельности, так что, принимая во внимание еще четвертое и пятое определения софиста у Платона в дальнейшем (231de), мы получаем уже не пять, но шесть определений.

4. *Софист есть мастер прекословить с целью наживы денег* (225а—226а). Софистика есть борьба, а именно состязание, но не сражение (225а), состязание словесное, причем спор не всенародный, но частный (225b), не безыскусственный, но искусный (225с), не болтовня, но спор с целью наживы денег (225d—226а).

5. *Софист очищает душу от мнений ради мнимого знания* (226а—236с). Софистика есть различение одного и другого (226а—с), т. е. различение лучшего и худшего, или очищение (226de), душевное, а не телесное (227а—с), и притом очищение от зла (227d) или, точнее, от пороков, или болезней души (227е—228d), или, еще точнее, от несоразмерности и заблуждения (228de), и, в то время как телесная болезнь лечится врачеванием, а душевная порочность — правосудием (229а), душевное заблуждение лечится обучением (229b), освобождающим от неведения, т. е. воспитанием (229cd) путем вразумляющих, а не порицающих речей (229е—230а) и путем обличения пустого суемудрия (230b—231b). Итог этих определений (231de).

Однако очищать душу от мнения ради знания того, что не существует на свете,— значит исходить из мнимого знания; и поэтому софист очищает душу не для истинного, но для мнимого знания, создавая призрачные подобия этого знания, но не истинные отображения, соответствующие действительности (232а—236с).

III. Диалектика бытия и небытия (236d—259d)

1. *Необходимость этой диалектики* (236d—239b). Все предыдущие определения софиста недостаточны потому, что они говорят о бытии

и небытии или об истине и лжи в случайном, произвольном, т. е., вообще говоря, некритическом, смысле слова, так как софист вовсе не тот, кто просто обманывает, предлагая ложные мнения вместо истинного знания. Софистом нужно считать того, кто заведомо не отличает истину от лжи, т. е. бытие от небытия, и, следовательно, может считать все бытие как истинным с начала и до конца, так и ложным в каждом его пункте. Поэтому, чтобы окончательно добить софиста, нужно бытие точнейшим образом отличать от небытия, однако так, чтобы небытие и ложь все же в известном смысле существовали рядом с бытием и истиной. А это приводит нас уже к диалектике бытия и небытия. Весьма препятствует ее осмыслению учение Парменида о том, что никакого небытия не существует, а это обязательно приводит и к отрицанию всякой лжи. Вот почему на очереди опровержение Парменида (239с—242а).

2. *Опровержение Парменида и других древних философов по вопросу о бытии и небытии* (242b—250e). Парменида Платон считает нужным рассматривать вместе с прочими древними философами, у которых либо бытие соединялось с двумя другими началами, либо специально ни о каком бытии не говорилось, а говорилось только о двух стихиях, например о влажном и сухом или о теплом и холодном. Парменид выделяется из них своим учением о едином бытии, которому противостоят философы, объединяющие единое и многое (242b—243d). Возникает трудность: если единое есть каждое из отдельных начал, то единых много, что нелепо; если начало не есть что-нибудь единое, то оно вообще не начало, и, наконец, если у Парменида бытие и единое есть одно и то же, то не нужно двух терминов; а если два термина у Парменида действительно отличны, то единое у него вовсе не есть единое (243d—244d). Далее, единое у Парменида не только именуется целым, но даже рисуется, как шар. Но и целое и шар вполне делимы. Следовательно, Парменид сам отступает от своего принципа абсолютного единства (244е—245е). Те, кто признает одно только телесное, тоже не выдерживают критики, поскольку мудрость, справедливость и прочие способности души, если и не сама душа, лишены телесности. Они воспринимаются умом, а не ощущениями. Кроме того, все телесное действует и страдает. Но действие и страдание не есть то, что действует и страдает, и, следовательно, действующее и страдающее не может притязать на исключительное и единственное бытие (247е). Никуда не годится и учение о бытии у тех, кто признает только идеальное бытие в смысле полной неподвижности и отсутствия у него всякого воздействия на становящееся бытие: идеи окажутся тогда мертвым бытием, а все становящееся — бессмысленным бытием, в то время как всякое реальное бытие и мыслит, и живет, и действует. Следовательно, и те, кто все сводит к телесному, и те, кто все сводит к идеальному, проповедуют мертвое бытие, никак не действующее и никак не страдающее (248b—249d). Общий вывод: бытию должны быть причастны движение и покой, а это опять-таки значит, что, само по себе взятое, оно выше и покоя и движения (249е—250е). Отсюда, как мы должны заключить, само собой вытекает необходимость общей диалектики бытия, движения и покоя, куда в дальнейшем Платон присоединяет также и категории тождества и различия.

3. *Положительная диалектика пяти основных категорий* (251а—259d). Невозможно ни полное отсутствие общения между идеями, ни общение всех идей между собой, так как в первом случае движение и покой не могли бы быть причастны бытию и Вселенная не могла бы находиться ни в покое, ни в движении, а во втором случае при

всеобщей взаимной причастности покой двигался бы, а движение покоилось бы (251a—252d). После рассуждения о диалектике как об умении разделять роды на виды и четко отличать один вид от другого (253ab), т. е. после разделения дискретного множества, включая соответствующие дискретные части его, после установления цельности, включая ее моменты, несущие на себе смысл целого (253de), и после небольшой интермедии о софистах, кроющихся в темноте небытия, и философах, созерцающих то, что действительно существует, т. е. блеск божественных вещей (254ab), ставится вопрос о том, какие же именно роды или виды общаются между собой, как они общаются и в каком случае они не общаются (254bc). Покой существует, и движение существует; следовательно, и покой и движение общаются с существованием или бытием, в то время как сами они не общаются и несовместимы. Однако, для того чтобы покой и движение смешивались с бытием, необходимы еще категории тождества и различия *. Когда покой смешивается с бытием, он с ним отождествляется, хотя и остается самим собой, т. е. отличным от бытия; и то же самое нужно сказать о движении. Но ясно, что покой сам по себе вовсе не есть тождество и движение само по себе вовсе не есть различие. Другими словами, все эти пять основных категорий — бытие, покой, движение, тождество и различие — между собой и тождественны и различны. Поскольку каждая из этих категорий не есть другая, она не существует; поскольку же она есть она сама безотносительно, т. е. без связи с другими категориями, она существует. Соответственно то же нужно сказать и о всех пяти рассмотренных категориях. И поэтому несуществующее обязательно существует, поскольку оно отделяет одну категорию от другой, и все существующее обязательно не существует, поскольку оно не является никакой другой из указанных категорий (254d—257b). Эта диалектическая теория иллюстрируется на примерах прекрасного, большого и справедливого (257c—258c). Вот почему неверно учение Парменида о несуществовании несуществующего (258c—259d).

IV. Возможность лжи в речах и мнениях

Окончательное опровержение софистического учения о том, что все, что говорится и мыслится о существующем, истинно (259e—268d).

В конце диалога выдвигается необходимость применять диалектику бытия и небытия также и ко всем человеческим мнениям, и ко всем человеческим речам, т. е. прежде всего к грамматическим предложениям (259e—261e).

1. *Речь, т. е. предложение* (λόγος), есть простейшее (263a—c) сочетание существительного и глагола, но она должна выражать собой какой-нибудь предмет и его свойства, чтобы не быть пустым набором слов (262a—e). Кроме того, она должна быть истинной или ложной (263a—264b).

* У Платона категория различия обозначается словом «иное» (ἄλλο). Однако во многих случаях в «Софисте», а также в «Пармениде» наряду с ἄλλο в том же значении употребляется слово ἕτερον («другое»), хотя между этими терминами имеется различие: ἄλλο означает «иное вообще» (не-*A* в противоположность *A*), ἕτερον — конкретное другое (*B* в противоположность *A*).

2. Следовательно, софисты, безусловно, *не правы, когда говорят, что нет ничего ложного* (264с—е).

3. Отсюда вытекает и *детальное определение софиста.* Его деятельность относится к искусству творческому (а не только приобретающему), а именно к искусству подражательному (265аb). А так как творчество бывает либо божественным (т. е. творящим стихийные предметы и их отображения), либо человеческим (т. е. творящим искусственные предметы и их отображения), то софист действует в области только человеческого подражания, и именно подражания в отображениях (265с—266d). А так как творчество в области человеческих подражаний может либо соответствовать предметам и творить образы, либо не соответствовать предметам и творить призраки, а призраки создаются или при помощи специальных орудий, или самим создателем призраков, его телом, голосом и прочим, то софист есть само творящее призраки лицо, призрачное искусство которого и называется обычно подражанием (266е—267а). Кроме того, софист есть подражатель без знания того, чему он подражает, т. е. его подражание основывается не на знании, но на мнении (267b—е); и в своем подражании он сознательный лицемер, а не простодушный подражатель и не преследует какие-нибудь государственные или общественные цели, а просто извращает мудрость в личных беседах, запутывая своего собеседника в противоречиях (268а—с).

4. Подводится *общий итог* всех предыдущих определений софиста (268d).

1) По поводу «Софиста» не раз высказывались отрицательные отзывы исследователей и любителей Платона в том смысле, что он слишком перегружен множеством ненужных разделений и подразделений, которые только мешают уловить общую идею этого диалога. К этому мнению можно только присоединиться. Начав с какого-нибудь самого общего и мало что говорящего определения софиста, Платон путем дихотомического деления доходит до более конкретного определения софиста; но потом оказывается, что и этого конкретного определения все еще недостаточно, а нужно исходить из какого-то другого, тоже очень общего понятия софиста и постепенно суживать это понятие до максимально конкретного. В анализе композиции было указано, что таких определений софиста дается в диалоге, по неточному подсчету самого Платона, не то пять, не то шесть. Это упражнение в логических операциях деления понятий действительно способно вызвать какое-то удручающее впечатление; и с точки зрения философской оно легко могло бы быть и более кратким, и более понятным и не в такой мере затемнять идею диалога.

2) Дихотомический метод деления понятий в «Софисте», если подходить к нему философски, имеет и свои положительные, и свои отрицательные стороны. Главная черта такого деления заключается в *последовательном нарастании конкретности* искомого понятия. Если в данном родовом понятии находим какой-нибудь его вид, а затем, отбрасывая все прочие виды, находим подвид найденного вида и, отбрасывая все прочие подвиды данного вида, переходим к дальнейшим все менее и менее общим подвидам, то ясно, что нахождение всех признаков искомого понятия получает некоторого рода структуру, т. е. данное понятие нарастает в своей конкретности и в своих определениях постепенно, методически.

С другой стороны, однако, неудобство этого дихотомического метода также резко бросается в глаза. Дело в том, что в сущности нам неизвестно, почему в данном роде выделяется именно данный вид, а не какой-нибудь другой и почему для данного вида берется именно дан-

ный подвид, а не другой. Иными словами, при ближайшем рассмотрении сама методичность этой дихотомии значительно ослабевает вплоть до полной ее потери. Очевидно, уже на стадии использования самого первого вида мы должны ясно себе представлять то конечное определение, к которому мы должны прийти. И поэтому дихотомия в «Софисте» является не столько методом исследования, сколько *методом изложения*. Наперед зная определение нашего понятия, мы только стараемся перечислить признаки этого понятия не как попало, но методически, а именно в порядке постепенного убывания их общности. Такой метод определения понятия не так уж плох, но логика знает и другие способы структурного упорядочения признаков искомого понятия. И способы эти не столь громоздки, более очевидны и более выигрышны по своей краткости.

3) То, что всякая данная вещь возможна только тогда, когда она есть именно она, а не что-нибудь другое, т. е. когда она определяется теми или иными существенными признаками, т. е. имеет свою идею,— это мы уже знаем из всех предыдущих диалогов Платона. Тут, может быть, новым является то, что даже и понятие небытия имеет свою идею, поскольку небытие тоже есть оно само, а не что-нибудь иное и поскольку без наличия небытия нельзя себе мыслить и само бытие. Но это в диалоге не самое главное. Самое главное то, что, перейдя к тем основным категориям, без которых невозможно ни мышление, ни осмысленная речь, Платон здесь впервые дает их точное перечисление и старается понять их в их диалектической связности.

Этих категорий в данном диалоге насчитывается *пять*. А именно если что-нибудь существует, то, значит, возможно и несуществование. А это значит, что бытие *отличается* от небытия, а то, что отличается от чего-нибудь, само должно быть чем-нибудь и не может переставать быть чем-нибудь, так как малейший сдвиг его уже сделал бы его чем-то другим. Значит, бытие не только отличается от небытия, но по этой же причине оно еще и *тождественно* с самим собой. Однако остаться в области категорий только различия и тождества никак нельзя; потому что и различное есть сущее, т. е. бытие, и тождественное тоже существует, т. е. тождественно с бытием. Но если все в этих категориях есть бытие, то, очевидно, различать их можно только тогда, когда мы *перешли* от одной к другой. Перейти, однако, настолько, чтобы переходящее перестало быть самим собой, тоже невозможно. При любых переходах в иное оно в то же самое время должно еще и *покоиться* в себе. Итак, *бытие, различие, тождество, покой и движение* — это те необходимые категории, без которых невозможны никакое осмысление и никакая разумная речь. Только благодаря этой диалектике бытия и небытия и возможно высказывать и истину и ложь.

Платон здесь очень ловко хватает софиста за самое горло. Софист говорит: «Никакой лжи нет, а есть только истина». Но Платон задает убийственный вопрос: а истина у тебя отличается чем-нибудь от лжи или ничем не отличается? Если она ничем не отличается от лжи, то вместо слова *истина* ты можешь поставить слово *ложь* и ты должен говорить, что все есть ложь. А если, по-твоему, истина чем-нибудь отличается от лжи, то скажи, чем она отличается? Чтобы сохранить осмысленность своей позиции, софисту приходится волей-неволей отличать истину от лжи. Но ведь истина есть утверждение какого-то бытия, а ложь — его отрицание. Так и приходит Платон к своей диалектике бытия и небытия как условию возможности отличать истину и ложь.

4) Можно и, пожалуй, нужно думать, что эту свою диалектику пяти категорий Платон мог бы изложить гораздо яснее, если бы ему

не мешал разговорный способ подачи этой диалектики и разные обычные для него уклонения в сторону. Поэтому предложенное нами сейчас изложение этих категорий гораздо более ясно, чем у Платона, будучи продуктом комментаторской работы. Но из многого подразумеваемого Платоном, но не высказанного им или высказанного в неясной форме мы предложили бы обратить внимание на *строгую структурность* самого результата этой диалектики у Платона.

Ведь каждая из предложенных категорий есть и она сама, и не она сама, а любая из всех прочих, так что она есть все пять категорий, взятые как целое и неделимое, и в то же самое время не есть это целое, а существует сама по себе. Тут очень важно понятие целого. Если связать то, что говорится о целости в разных частях диалога (244b—245e и особенно 253d), то станет ясно, что Платон различает отдельные дискретные части целого, которые не отражают в себе этого целого и потому представляют собой не само целое, но механическую сумму дискретных частей (по терминологии Платона — «всё»), и такую цельность, которая выше своих частей и, мы бы сказали теперь, представляет собой совершенно новое качество, не делится на свои части целиком и части которой, оставаясь самими собой, уже отражают в себе неделимую цельность (по терминологии Платона — «целое» в отличие от «всего» как механической суммы дискретных частей). Важно при этом, что такое установление родов и четко отличных друг от друга видов Платон тут же именует *диалектикой*. Если теперь указанные пять основных категорий мы поймем как целое, то это целое окажется *единораздельным целым*, а это в современной науке как раз и именуется *структурой*. Следовательно, Платон в «Софисте» определяет бытие как структуру, т. е. это такое бытие, которое определяется как *самотождественное различие* подвижного покоя. Это-то и есть, по Платону, эйдос, или идея. В ней все тождественно и все различно; в ней непрестанно происходит переход от одного различного к другому, так что это движение оказывается в то же время и покоем. Таков структурный результат диалектики бытия и небытия в «Софисте» Платона.

5) В этой диалектике бытия и небытия примечателен ряд моментов. Небытие вошло в диалектическую связь с бытием, так что они оказались взаимопронизанными. Небытие, пронизывая собой бытие, породило бытие уже как единораздельную цельность, в которой один элемент существует и для себя, и для целого и в то же время не существует самостоятельно и для целого. Это тоже очень тонкая диалектика. Наконец, для объяснения реально-жизненных, реально-человеческих противоречий момент небытия внесен в само бытие, чтобы его расчленить и тем самым сделать возможным и правильное воспроизведение этой идеальной единораздельности, и ее какое угодно искажение, а это значит, что идея продумана здесь как *критерий реальной человеческой лжи*, и продумана с точки зрения противоречия как основной движущей силы и в области всего идеального, и в области всего материального. Однако для объективного идеализма недостаточно того, что существует идея со своими категориями и что она осмысляет материю со всеми ее противоречиями. Ясно, что требуется разъяснить и *онтологическое* соотношение идеи и материи, а не только смысловое или идейное. Вся эта проблема почти целиком отсутствует в «Софисте», но зато ей будут посвящены специальные диалоги, и прежде всего «Парменид» и «Филеб».

В диалоге «Софист» Феодор Киренский и Теэтет, участвовавшие

в диалоге «Теэтет», на следующий день после своей беседы с Сократом снова пришли к нему, но уже в сопровождении некоего философа из Элеи — города, связанного с именами Парменида и Зенона, философская школа которых названа элейской. Диалог посвящен логическому определению софиста в отличие от политика и философа (см.. т. 1, Апология Сократа, прим. 5).

В настоящем издании публикуется перевод диалога «Софист», выполненный С. А. Ананьиным и впервые изданный в Киеве (1907). Перевод заново сверен И. И. Маханьковым.

[1] Имеется в виду обращение одного из женихов Пенелопы к другому, оскорбившему Одиссея (Од. XVII 483—487):

Нехорошо, Антиной, что несчастного странника бьешь ты!
Гибель тебе, если это какой-нибудь бог небожитель!
В образе странников всяких нередко и вечные боги
По городам нашим бродят, различнейший вид принимая,
И наблюдают и гордость людей и их справедливость.

Пер. В. В. Вересаева.— 275.

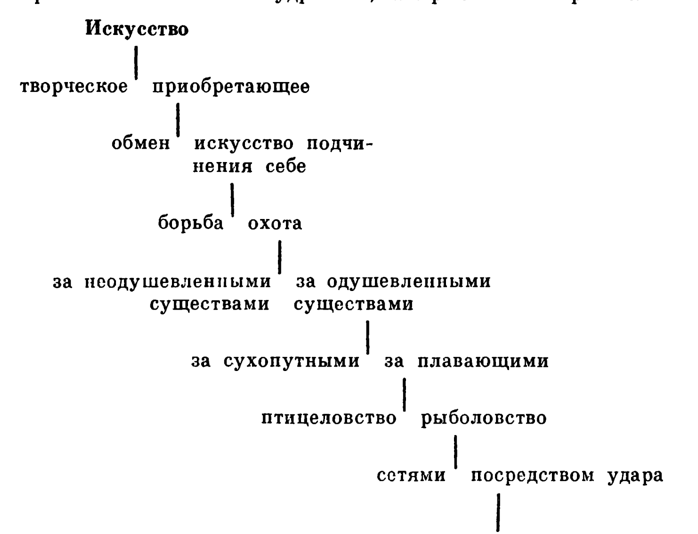
[2] Ср. Од. XVII 486, где имеются в виду боги, обходящие города и наблюдающие нравы. Ср. у Платона отождествление мудрости и божественности: «мудр и божествен» поэт Симонид Кеосский (Государство I 331 е).— *275.*

[3] В диалоге «Тимей» (19e — 20b) Сократ также говорит о необходимости отличать *софистов* от *философов* и *политиков*, так как софисты, «бродящие по городам и нигде не основывающие себе собственного жительства», люди «опытные в красноречии», не могут действовать в неродной для них области.—*275.*

[4] См.: Теэтет, прим. 50.—*276.*

[5] См.: Теэтет, прим. 7.—*277.*

[6] Элеец в своем определении *рыболова* пользуется дихотомическим принципом. Весь правый столбец таблицы входит в определение ловли рыбы с помощью удочки. Таким образом, *софист* ловит людей, привлекая их ложной мудростью, как рыболов на крючок:



ночью | днем

трезубцем | крючком.— *281.*

[7] Элеец считает софиста скотником, исходя из следующего разделения:

Охота за сухопутными животными

за дикими животными | за ручными животными

с применением силы | с помощью убеждения

перед народом | в частной беседе

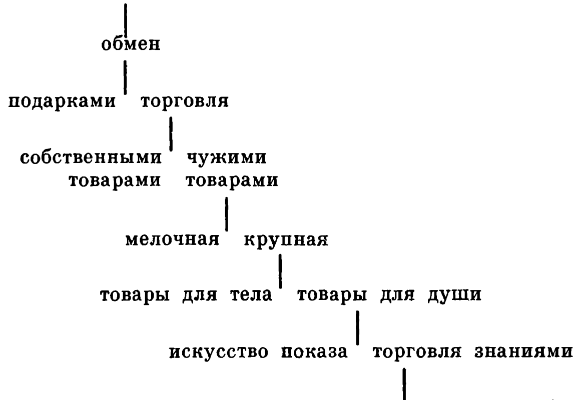
с требованием даров | с требованием наград

искусство лести | софистика

Ср.: т. 1, Евтидем, прим. 37.— *284.*

[8] Определение софиста как торговца *добродетелью* вытекает из следующего рассуждения:

Приобретающее искусство



торговля искусствами | торговля добродетелью, или софистика.— *285.*

[9] Определение *софиста* как спорщика ради денег видно из следующего разделения:

Искусство подчинения себе

борьба

состязание — сражение

применение силы — спор

судебное прение — спор в частных беседах

относительно обыденных дел — по отвлеченным вопросам (искусство прекословия)

спор как пустой разговор (болтовня), способствующий трате времени и денег спорящих — спор ради наживы, денег, или искусство софиста.

— *287.*

[10] О невольных *заблуждениях* души ср. Законы IX 860d: «Все злые люди бывают во всем злыми лишь против воли... Все совершают несправедливости лишь против своей воли».—*291.*

[11] Представление Платона о несоразмерности и *безобразности* заблуждающейся *души* небезынтересно сопоставить с мыслью пифагорейца Филолая о том, что «душа облекается в тело через посредство числа и бессмертной бестелесной гармонии» (44 B 22 Diels).— *291.*

[12] См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 53.— *293.*

[13] *Благородная софистика*, или искусство обличения, внешне походит на обычную софистику, но на самом деле это, по Платону, подлинная мудрость, и такого «софиста» нельзя ставить в один ряд с софистом, которого выше определили как рыболова, охотника, торговца, мастера в состязаниях.— *294.*

[14] *Пословицы* из обихода борцов в палестре не раз встречаются у Платона, для которого спор тоже имеет характер состязания и борьбы. В «Государстве» VIII 544b читаем: «Итак, подобно борцу, повтори прежнюю схватку»; в «Законах» III 682e: «Наше рассуждение дает нам случай снова ухватиться за нашу тему».— *294.*

[15] Протагор считается автором сочинения «О борьбе». Искусный спорщик, «отец целого рода эристиков», он, по свидетельству Диогена Лаэрция, с юношеских лет был очень сильным и с большой ловкостью носил огромные тяжести, остроумно изобретя для этого свои приемы (IX 52—55). На природную сметливость юноши обратил внимание Демокрит, привел его к себе и, «наставив его в философии, сделал из него то, чем он стал впоследствии» (Gelli noctium Atticarum libri XX / Ed. S. Hosius. Leipzig, 1903. V 3). См. также: т. 1, Евтидем, прим. 32.— *296.*

[16] Платон относит софистов к людям, которые обладают ложным знанием, основанным на *подражании*, а в подражании не может быть истины, в нем только призрак истины. На эту тему Платон подробно рассуждает в «Государстве» и почти теми же словами, когда пишет, что подражатель-ремесленник «созидает и землю, и небо, и богов, и работает на небе, в Аиде, под землей» (X 596c). Такого подражателя он называл софистом. Платон продолжает: «Искусство подражания далеко от истины» (598b), оно схватывает в ней нечто малое. Подражатель плох тем, что он имеет в виду «не знание каждой вещи, почему

она дурна или полезна», и его подражание направлено к тому, чтобы казаться «прекрасным невежественной толпе» (602b). Ср.: т. 1, Кратил, прим. 86.— *298.*

[17] В «Законах» (698cd) рассказывается о том, как по приказу персидского царя Дария войска Датиса брали в плен всех эретрийцев. Враги распространили слух, будто персидские солдаты, «взявшись за руки, окружили сетью всю Эретрию».— *299.*

[18] Интересно рассуждение о двух видах подражания: творящем *образы* и создающем *призрачные подобия.* Платон считает всякое искусство подражательным (см. прим. 16) и уже по одному этому далеко отстоящим от «образца», или идеи, которой пытается уподобить свое произведение художник. Однако подражание может быть более близким или, наоборот, отдаленным. Создание «подобного» образа, т. е. на первый взгляд более близкого к идее, тем не менее продукт механического, чисто внешнего подражания. «Фантастическое» («призрачное») подражание, несмотря на свою внешнюю отдаленность, с определенной точки зрения гораздо интереснее, так как в нем проявляется субъективное отношение художника к миру, позволяющее схватить предмет в самых неожиданных его позициях. Однако не следует думать, что слово «фантастический» и связанные с ним «фантасма», «фантасия» адекватны нашему современному пониманию фантазии, выдумки, вымысла. Даже такой позднеэллинистический автор (II—III вв. н. э.), как софист Филострат, автор «Жизни Аполлония Тианского», полагавший основой искусства не подражание, а фантазию, все же не идет в ее понимании дальше субъективно понятого подражания. См. об этом: *Тахо-Годи А. А.* Классическое и эллинистическое представление о красоте в действительности и искусстве // Эстетика и искусство. М., 1966. С. 47—53.— *300.*

[19] См.: Теэтет, прим. 48.— *301.*

[20] «О природе» (B 7 Diels). Бытие Парменида тождественно с мышлением и никогда не может быть небытием, т. е. чем-то непознаваемым. Утверждение Парменида о наличии только бытия было использовано Аристотелем в «Метафизике» (XIV 2, 1089a 1—5, ср. 1088b 26—30).— *301.*

[21] Намек на мифологическую многоголовую гидру, которую победил Геракл. В «Евтидеме» Платона (297c) Сократ говорит: «Мне далеко до Геракла, но и он не мог сражаться в то же время и против гидры, этой софистки, у которой по причине ее мудрости вместо одной отсеченной словесной головы рождались многие».— *306.*

[22] Схолиаст к «Софисту» характеризует пословицу как нечто «слишком ясное». О ней упоминает Аристофан (в «Богатстве») и Менандр.— *308.*

[23] *Существующее тройственно* — видимо, у каких-то ионийских философов. Может быть, речь идет о Ферекиде Сирском, у которого действуют три космогонические силы: Зевс (Дзас), Время (Хронос) и Земля (Хтония) (7 B 1 Diels). Однако в другом фрагменте читаем: «Фалес Милетский и Ферекид Сирский считали воду началом всего, а Ферекид зовет ее Хаосом, вычитавши это, вероятно, у Гесиода, говорящего [Теогония 116]: «Прежде всего зародился Хаос»» (B 1a Diels).

Другие натурфилософы учили о двух изначальных потенциях. У Теофраста читаем (68 A 135 Diels) о «теплом и холодном, которые [некоторыми философами] признаются началами». У Архелая «началом движения было отделение друг от друга теплого и холодного, причем теплое двигалось, холодное же пребывало в покое» (A 4 Diels); из смешения теплого и холодного появились люди и животные. Таким

образом, Архелай, как и его учитель Анаксагор, учил о смеси материи (ср.: Федон, прим. 46). Первоэлементами у Феагена Регийского (8, 2 Diels) были влажное и сухое, легкое и тяжелое, теплое и холодное, которые «сражаются между собой». Согласно древней традиции, два первых элемента рождали третий. В орфических фрагментах говорится о двух началах — «воде и гуще (ὕλη)», из которой появилась земля. Затем вода и земля породили «нестареющее Время — Хронос» (1 В 13 Diels). Сочинение «О едином», или «О целом», которое приписывали Пифагору (14 В 19 Diels), свидетельствует о глубоких истоках учения элейцев. У оратора Исократа (см.: т. 1, Евтидем, прим. 58) находим следующее резюмирующее рассуждение о теориях древних ученых: «Одни утверждали, что есть бесконечное множество сущих [начал], Эмпедокл же находил четыре, и среди них вражду и дружбу, Ион — не больше трех, Алкмеон — только два, Парменид и Мелисс — одно, а Горгий и совсем ни одного» (XV 268 // Isocratis orationes / Ed. Benseler — Blass. Vol. I—II. Lipsiae, 1913—1927).— *309.*

[24] *Ксенофан* Колофонский (VI—V вв.), основатель школы элеатов, был известен как критик антропоморфного представления о богах в архаической мифологии и эпосе Гомера и Гесиода. Стремясь очистить и возвысить понимание божества, Ксенофан писал: «Все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод» (В 11 Diels). Ксенофан считал недостойным богов то, что, по мнению людей, «боги рождаются, имеют одежду, голос и телесный образ, как и они» (В 14 Diels). Материя Ксенофана — единое бытие, вечное, неизменное, шаровидной формы, неподвижное, ограниченное, безначальное. По одному из свидетельств, «Ксенофан сомневался относительно всего и принимал только одно положение — что все едино и оно есть бог, конечный, разумный, неизменяемый» (А 35 Diels). Однако это не мешало Ксенофану производить все сущее из земли, хотя вместе с тем у него «мир нерожден, вечен и неуничтожим» (А 37 Diels).— *309.*

[25] Под *сицилийскими Музами* подразумевается Эмпедокл (см.: т. 1, Лисид, прим. 24). Под *более строгими из Муз* (ниже) — Гераклит (см.: т. 1. Гиппий больший, прим. 21; Алкивиад I, прим. 13).— *309.*

[26] Аристотель в «Метафизике» (VII 1, 1028b 2—7) отмечает извечную сложность вопроса об определении *бытия*, или сущего, и разные критерии этого определения, качественные или количественные.— *311.*

[27] О природе (28 В 8. 43—45 Diels).— *312.*

[28] Элейский гость критикует — с диалектических позиций самого Платона — механическое тождество частей и целого. «Единое» обладает уже совсем новыми качествами и не может быть просто «всем», т. е. механической совокупностью отдельных частей.— *312.*

[29] *Борьба* философских школ изображается здесь в ироническом духе — как борьба олимпийских богов и титанов в «Теогонии» Гесиода (674—719). Здесь, видимо, противопоставляется наивный сенсуализм (может быть, киников) крайнему идеализму мегарской школы.— *313.*

[30] Опять ироническое сравнение сенсуалистов с мифологическими «спартами», появившимися из земли, из посеянных Кадмом зубов дракона (Аполлодор III 4, 3—5). *Те из них, которых породила земля,*— афиняне (см.: т. 1, Менексен, прим. 45).— *315.*

[31] *Люди земли* — то же, что «автохтоны» (см.: т. 1, Менексен, прим. 45).— *317.*

[32] Критика крайностей учения о *бытии* как *покое* или вечном

движении и попытка стихийно-диалектически совместить эти противоположности. Аристотель в «Метафизике» посвящает целую главу (IV 8) доказательству ложности посылки тех и других философов. которые приходят только к одному результату, именно к тому, что сами себя упраздняют. Аристотель отрицает не только один лишь покой и одни лишь движения, но даже временный покой и временные движения, т. е., мы бы сказали, чередование покоя и движения. Совмещение покоя и движения воплощается у Аристотеля в идее первого двигателя, т. е. по сути дела в высшей мировой силе, управляющей всем универсумом.— *318.*

[33] Аристотель в своей «Физике» отмечает, что древние философы «беспокоились... как бы не оказалось у них одно и то же единым и многим» (I 185b 25—27); отсюда их боязнь путем прибавления «есть» сделать единое многим, как будто «единое», или «сущее», говорится только в одном смысле. Аристотель подчеркивает невозможность механического разделения *единого* и *многого*, так как «единое существует и в возможности и в действительности» (186a 36 сл.).— *321.*

[34] Здесь Платон завершает объединение всех трех кардинальных противоположностей — движения и покоя (249bc), одного и многого (251b), иного и тождественного (252b), которым соответственно посвящены «Теэтет» (180de), «Софист» и «Парменид».— *322.*

[35] Схолиаст к «Софисту» поясняет, что это поговорка о тех, кто сам себе предсказывает зло, как чревовещатель *Еврикл*, по которому был назван этот род пророчества («Еврикловый»). В лексиконе Суда дается ссылка на Еврикла в комедии Аристофана «Осы» (1017—1020).— *322.*

[36] О взаимоотношении *движения* и *покоя* подробно — в «Эннеадах» неоплатоника Плотина (VI 2, 7). Комментарий к данной главе этого трактата, посвященной категориям бытия, см. в книге А. Ф. Лосева «Античный космос и современная наука» (М., 1927. С. 296, прим. 41); автор указывает на шесть пунктов Плотинова доказательства того, что, если есть движение, должен быть и покой. Однако нельзя думать, что покой вполне тождествен сущему, ибо тогда и движение было бы тождественно с сущим. Если движение отличается от сущего как тождественное и не тождественно ему, то и покой надо отделять и не отделять от сущего, чтобы отражать в уме особую категорию. «Отождествлен покой и сущее в том смысле, как можно было бы отождествить движение и сущее. Мы не смогли бы отличить покой от движения, отождествляя их при помощи приравнения того и другого сущему».— *323.*

[37] Платон не раз прибегает к аналогии с помощью *букв* (Кратил 424c — 426d, Филеб 17b — 18e). Такая аналогия была обычна и у атомистов. Левкипп, например, говорил о разнообразных сочетаниях атомов, когда «вследствие перемен в составе то же самое кажется противоположным в том или другом отношении и изменяется при незначительной примеси и вообще кажется иным при перемещении какой-нибудь входившей в состав его единицы» (A 9 Diels). Подобное перемещение напоминает ему, по словам Аристотеля, разницу между отдельными драматическими жанрами, ибо «из одних и тех же [букв] возникает трагедия и комедия» (там же).— *323.*

[38] Здесь высказано намерение Платона написать диалог, в котором будет дано определение *философа*.— *325.*

[39] Высшие роды (γένη) Платон иногда обозначает термином εἴδη («виды», «идеи»).— *325.*

[40] Платон различает *пять* главных категорий: бытие, движение, покой, тождество и различие. Неоплатоник Плотин пишет (V 1, 4):

«Первыми категориями являются Ум, или сущее, инаковость, тождество. Надо присоединить еще движение и покой».— *327.*

[41] *Отделять все от всего*, т. е. оперировать только отдельными понятиями или единичными чувственными данностями, не поднимаясь до общего, было присуще софистам, мегарцам и киникам, с которыми резко расходился Платон. Недаром чужеземец называет подобных лиц *необразованными* и *нефилософами.— 333.*

[42] *Имя* (существительное) — ὄνομα, *глагол* — ῥῆμα. Здесь дело не в грамматическом, а в философско-диалектическом разделении на действующее лицо и действие. Только соединение этих двух компонентов создает целостную речь. Замечания о том, что одно выражение действия, например «идет», «бежит», «спит», не составляет речи, повторяется почти буквально у Аристотеля в «Категориях» (I а 16—19). Это не соответствует современным представлениям о правомерности предложения, состоящего из одного глагола, или сказуемого.— *336.*

[43] Тождество *мысли* и слова трактуется в «Теэтете» (189е — 190а), где размышляющая душа разговаривает, спрашивает, отвечает, утверждает и отрицает. Мнение рождается в тот момент, когда размышление приводит к позитивному решению. В «Филебе» тоже говорится о единстве *речи* и мнения, когда размышление делает душу похожей на какую-то книгу, так как память, ощущения и впечатления «будто записывают речи в душах наших» (38е — 39а).— *338.*

[44] *Созидательная деятельность бога* красочно изображена Платоном в «Тимее». Там Демиург упорядочивает бесформенную материю и вкладывает в мировое тело наделенную умом душу (29d — 30b).— *341.*

[45] Мнение о том, что вся природа выводится из слепой случайности или *в силу самопроизвольной причины*, отмечается также Аристотелем. «Случай» и «самопроизвольность», по его словам, некоторые включают в число причин. Аристотель подробно рассматривает эти понятия в «Физике»: «Есть и такие [философы], которые причиной и нашего неба, и всех миров считают самопроизвольность: ведь [они считают, что] сами собой возникают вихрь и движение, разделяющее и приводящее в данный порядок Вселенную» (II 4, 196а 24—28). Аристотель имеет здесь в виду учение атомистов Демокрита и Левкиппа о вихрях. Левкипп говорит, что миры выделяются из беспредельного в великую пустоту и «они, собравшись, производят единый вихрь, в котором, наталкиваясь друг на друга и всячески кружась, они разделяются, причем подобные отходят к подобным» (А 1 Diels). У Демокрита бесчисленные атомы «носятся во Вселенной, кружась в вихре, и таким образом рождается все сложное: огонь, вода, воздух, земля» (Ibidem). По сведению Симплиция, комментатора аристотелевской «Физики», Демокрит, утверждая, что «вихрь разнообразных форм отделился от Вселенной» (каким же образом и по какой причине, он не говорит), по-видимому, считает, что он «рождается сам собою и случайно» (А 67 Diels). Если это действительно так, то так называемое мнение толпы, о котором читаем у Платона, есть не что иное, как мнение атомистов.— *341.*

[46] Разделение *в ширину* находим в «Федре» Платона, где говорится о правой и левой сторонах человеческого тела или о правом и левом делении безумия (266а). В данном случае все творческие искусства делятся в ширину на присущие человеку и присущие богу. Дальнейшее деление, мы бы сказали, происходит в глубину (у Платона *в длину*) — от самого общего творческого искусства к наиболее частному его виду — софистике.



— *341.*

[47] Итак, после длительных логических разделений Платон приходит к определению *софиста* как мнимого мудреца. Ср. Аристотель в «Метафизике»: «Софисты подделываются под философов (ибо софистика — это только мнимая мудрость)... Софистика... занимается тою же областью, что и философия, но философия отличается... от софистики выбором образа жизни... Софистика — это мудрость мнимая, а не действительная» (IV 2, 1004b 17—26).— *345.*

ПАРМЕНИД

ДИАЛЕКТИКА ОДНОГО И ИНОГО КАК УСЛОВИЕ ВОЗМОЖНОСТИ СУЩЕСТВОВАНИЯ ПОРОЖДАЮЩЕЙ МОДЕЛИ

Когда Платон говорит о своих идеях, он всегда имеет в виду идеи как порождающие модели. Однако он далеко не всегда анализирует существо этой порождающей модели. И только в «Софисте» он дал диалектику пяти категорий, которая тем самым оказалась обоснованной как четкая смысловая структура. Но структура идеи еще не есть модель для подпадающих под эту идею вещей. Согласно основной концепции объективного идеализма, идея не просто осмысливает вещь и не просто делает ее разумно мыслимой. Идея, о самостоятельном существовании которой говорит объективный идеализм, должна еще и *порождать* эту вещь, и порождать не просто в естественном и натуралистическом смысле слова, а путем привлечения не только вещественных, но и смысловых соотношений. Это положение и развивает

в «Пармениде» Платон, который, доводя идею до ее максимального обобщения, т. е. до категории «одного» *, и доводя материю тоже до ее предельно-обобщенного понимания и потому называя ее вообще «иным», создает диалектику одного и иного, в которой и продумывает все возможные диалектические порождения, характерные для всякого соотношения одного и иного, или, выражаясь иначе, идеи и материи.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (126a — 127d)

Рассказ о лицах, связанных с данным диалогом, который представляет собой изложение неким Кефалом давно происходившей беседы знаменитых элейцев — Парменида и Зенона — с тогда еще юным Сократом.

II. Основной элейский тезис (127e — 128e)

Все едино, и не существует ничего множественного. Если все существующие вещи, рассуждает Зенон, множественны, то каждая из них оказывается и одинаковой с другой, и отличной от нее (127e). В этом утверждении Зенон ничем существенным не отличается от Парменида, поскольку у Парменида все едино, а у Зенона все немножественно (128a — e).

III. Критика дуализма вещи и идеи (129a — 135b)

1. *Идеи различны, т. е. множественны* (129a — e). Прежде всего указанная элейская аргументация основана на некритическом смешении вещи с ее идеей. Всякая вещь действительно может совмещать в себе много разных свойств или состоять из разных частей: ведь человек, например, может иметь правую и левую руку и в то же время оставаться самим собой, т. е. чем-то единым. Но самые-то идеи этих свойств уже никак не могут быть едиными или тождественными, так как правая рука есть только правая, а не левая и левая рука есть только левая, но никак не правая (129a — e). Итак, уж во всяком случае идеи различны, т. е. множественны, и их тождественность элейцы, думает Платон, пока еще вовсе не доказали.

2. *Реальное смешение идей с вещами* (130a — e). Идеи вовсе не так далеки от вещей, как это часто думают. Подобные вещи причастны подобному и без него не могут быть подобными. Даже относительно вещей низшего порядка (волосы, грязь, сор) тоже трудно думать, что они не имеют никакого смысла, т. е. не причастны никаким идеям. Поэтому, несмотря на разные неясности, у Сократа возникает мысль, не существуют ли идеи вообще для всех возможных вещей. Всякая вещь так или иначе причастна какой-нибудь идее.

3. *Причастность вещи своей идее хотя в некотором смысле и дробит эту последнюю, тем не менее оставляет ее по ее существу совер-*

---

* В тексте перевода греческое ἕν в соответствии с традицией передается как «единое». Но поскольку этот термин имеет много значений и по преимуществу значение «одного», мы в комментариях пользуемся словом «одно».

шенно неделимой (131a — e). Один и тот же день существует в разных местностях, и тем не менее он не дробится и не отделяется сам от себя. И вообще к понятию идеи неприменимы никакие вещественные или пространственно-временные различия.

4. *Вещь подобна идее; но это не значит, что то, чем они подобны, есть нечто третье, помимо вещи и идеи* (132a — 133a). И это независимо от того, будем ли мы считать идею только мыслью о чем-то (132a — c) или объективным образцом вещи в самой природе (132d—133a). Устанавливая подобие вещи с ее идеей, мы вовсе не уходим в бесконечность подобий, в соответствии с которыми каждая вещь уподобляется своей идее.

5. *Точно так же идея не есть нечто непознаваемое*, потому что идеи существуют только в своем взаимоопределении или взаимоотношении (133b — 135b). Если бы данная идея существовала абсолютно обособленно, то ее не с чем было бы сравнивать и, следовательно, она стала бы для нас ничем, т. е. чем-то непознаваемым (133bc). Но для признания ее существования недостаточно и сравнивать ее с ее вещественными подобиями (мы бы сказали, дополняя мысль Платона, потому, что подобие идеи уже содержит в себе нечто идеальное, и на этом основании в данном случае пришлось бы сравнивать одно с ним же самим). Кроме того, подобия идей определяются в своей специфике не сравнением их с их идеями, но сравнениями их с подобиями других идей (133a, e). Следовательно, если идеи абсолютно обособлены от вещей, то оказываются непознаваемыми ни они сами, ни их образы и подобия в вещах, потому что иначе нужно было бы обладать абсолютным знанием всех идей, что невозможно (134ab). Однако даже если и есть такое существо, которое обладает абсолютным знанием, а именно бог, то оно при условии обособленного существования идей тоже ничего не познавало бы и ни над чем не господствовало бы, потому что даже и в этом случае обособленные идеи не имели бы никакого отношения к вещам, а изолированные от идей вещи не имели бы никакого отношения к идеям (134cd). Итог рассуждений о недопустимости изолированного существования идей (134e — 135b).

IV. Диалектика одного (единого) и иного (135d — 166c)

1. *Вступление* (135d — 137b). Запутавшись в метафизическом дуализме и придя к невозможным выводам, собеседники диалога вступают на новый путь исследования, а именно на путь диалектики самых общих категорий, и прежде всего одного и иного (135de). Тут же намечается и план исследования, причем говорится о необходимости исследовать многое в его значении как для самого себя, так и для одного и одно как в его значении для самого себя, так и для многого. План этот намечается пока в самой общей форме, потому что дальнейшая диалектика одного и иного проводится в другом порядке и с гораздо большей точностью (136a — 137b).

2. *Фактический план диалектики одного и иного* (137c — 166c).

I. Полагание одного (137c — 160b).

A. Выводы для одного (138c — 157b):

a) при абсолютном полагании одного (137c — 142b) и
b) при относительном полагании одного (142b — 157b).

B. Выводы для иного (157b — 160b):

a) при относительном полагании одного (157b — 159b) и
b) при абсолютном полагании одного (159b — 160b).

II. Отрицание одного (160b — 166c).

A. Выводы для одного (160b — 164b):

a) при относительном отрицании одного (160b — 163b) и

b) при абсолютном отрицании одного (163b — 164b).

B. Выводы для иного (164b — 166c):

a) при относительном отрицании одного (164b — 165e) и

b) при абсолютном отрицании одного (165b — 166c).

Рассмотрим эту диалектику несколько более подробно по отдельным пунктам.

3. *Абсолютное и относительное полагание одного с выводами для этого одного* (137c — 157b). Абсолютное полагание одного с выводами для него самого предполагает, раз оно абсолютно, что, кроме него, вообще ничего не существует, т. е. нет ничего иного. Однако в таком случае его не с чем и сравнивать, т. е. нельзя приписывать ему вообще какие-либо признаки и особенности, которые бы возникали в результате его сравнения с иным. В таком случае ровно никакая категория не характеризует его, ни его качество, ни количество и проч., оно делается абсолютно непознаваемым и, следовательно, перестает быть для нас самим собой, исчезает (I Aa, т. е. 137c — 142b). Кратко: если существует только одно и больше ничего нет, то не существует и этого одного.

Другое дело относительное полагание одного, когда одно трактуется не просто как одно, но как существующее (или сущее) одно. В этом случае одно уже отличается чем-то от бытия, раз мы говорим, что оно именно «есть». Следовательно, ему свойственна категория различия. Но то, что отлично от чего-нибудь, во всяком случае остается самим собой, т. е. одному свойственно тождество, оно самотождественно. Но и когда оно отличается от иного, это значит, что оно имеет с ним границу, которая одинаково принадлежит и ему самому, и иному. Следовательно, в понятии границы одно и иное совпадают. А потому если одно отлично от иного, то это возможно только при том условии, что существует момент и полного их тождества. Таким же образом выводятся и все прочие логические категории, т. е. все они и различны и тождественны между собой (I Ab, т. е. 142b — 155d). Кратко: если что-нибудь одно действительно существует, это значит, что существует все. При этом выдвигается весьма важное понятие диалектического мгновения, или мига (exaiphnēs — «вдруг»), поскольку различие и тождество одной категории с другой возникает вне всякого времени и пространства, без всякого промежутка или постепенности, но только сразу и одновременно: в тот самый момент, когда мы провели различие между одним и иным,— в этот же самый момент мы произвели и их отождествление (I Ab, т. е. 155e — 157b).

4. *Относительное и абсолютное полагание одного с выводами не для него самого, но для иного* (157b — 160b). При относительном полагании одного, когда оно должно чем-нибудь отличаться от иного, делается ясным, что это иное во всяком случае есть, так как иначе одно не с чем было бы и сравнивать. Но раз это иное есть, то из его бытия вытекают и все прочие категории. Следовательно, при относительном полагании одного все иное тоже есть, т. е. иное может быть каким угодно (I Ba, т. е. 157b — 159b). Кратко: если одно действительно существует, то существует и все иное помимо этого одного.

Совершенно другую картину представляет собой то иное, которое мы характеризуем при абсолютном полагании одного. Ведь если одно есть только одно и нет ничего иного, то иное во всяком случае лишено признака бытия. А раз нет в нем никакого бытия, то это значит, что и вообще в нем ничего нет, т. е. нет также и самого иного. Поэтому

если при абсолютном полагании одного это одно исчезает, то при таком положении дела исчезает и все иное (I Bb, т. е. 159b — 160b). Кратко: если существует одно и оно есть только это одно, и больше ничего, то это значит, что нет ничего иного, кроме этого одного.

5. *Относительное и абсолютное отрицание одного с выводами для этого одного* (160b — 164b). Далее вместо полагания одного рассматривается его отрицание при симметрическом соблюдении той же последовательности основных диалектических позиций, которые выдвигались и в диалектике полагания одного.

Сначала отрицается одно в относительном смысле, т. е. ставится вопрос, что получится, если одного не будет. Ясно, что если одного не будет, то тем самым мы уже устанавливаем какое-то отличие, и притом отличие чего-то иного от нашего отрицаемого одного. Но, установив категорию различия, мы тем самым приписываем нашему одному те или иные особенности, т. е. качество, количество и т. д. Следовательно, если одного нет в относительном смысле, то в нем есть и все иное, т. е. все категории вообще (II Аа, т. е. 160b — 163b). Кратко: если одного нет, но не вообще, а в каком-нибудь специальном смысле, то это одно есть всё. Однако это наше «если одного нет» можно понять и в абсолютном смысле. Это значит, что одно не есть ни то, ни другое, ни третье и вообще ни что-нибудь. Следовательно, при такой диалектической позиции никакого одного вообще нет (II Ab, т. е. 163б — 164b). Кратко: если одно отрицается абсолютно, то отрицается и все то, что в нем могло бы быть.

6. *Относительное и абсолютное отрицание одного с выводами для иного* (164b — 166c). Что же делается с иным при отрицании одного? Тут тоже, как мы видели выше, соблюдается разница между относительным и абсолютным отрицанием одного.

Допустим сначала, что мы отрицаем одно относительно. Это значит, что кроме одного мы допускаем и иное. А всматриваясь в это иное, мы видим, что в нем есть все, что угодно, так как то одно, которому оно противопоставлено, взято не абсолютно, а относительно, т. е. оно не мешает иному быть (II Ba, т. е. 164b — 165e). Кратко: если одно отрицается только в каком-нибудь специальном смысле, то все иное помимо этого одного существует.

И опять совершенно противоположная картина при абсолютном отрицании одного. Если одного начисто не существует, то о каком же ином для такого одного может идти речь? Если одного действительно не существует, то ничего иного тоже не существует, поскольку оно возникает только в результате противоположения ему одного. А потому и приписывать ему что-нибудь, т. е. находить в нем какие-нибудь категории, тоже бессмысленно (II Bb, т. е. 165e — 166c). Кратко: если одно отрицается целиком, то отрицается в нем и все иное, что могло бы быть.

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

1) «Парменид», представляющий собой одно из самых значительных произведений не только античной, но и мировой диалектики, отличается все тем же множеством разных отклонений в сторону, ненужных для логики повествовательных элементов.

В диалоге опровергается основной элейский тезис о невозможности множественности (127e — 128e). Опровержение это можно было привести в логический вид только после тщательного и скрупулезного исследования. Неясности попадаются здесь на каждом шагу, и связь мыслей очень часто прерывается.

В диалоге дается полное опровержение понимания идей как изолированных сущностей. Но для европейского читателя, привыкшего понимать платонизм дуалистически, вся эта критика дуализма (129а — 135b) должна была бы проводиться гораздо более подробно и гораздо более уверенно, так как иначе у многих все же будут возникать разные сомнения и кривотолки.

Диалектика одного и иного (135d — 166c), занимающая в диалоге в три раза больше места, чем все остальное, дана со всей возможной для диалектики ясностью, последовательностью и системой. Но совершенно неизвестно, каково отношение этой диалектики одного и иного ко всему предыдущему, и прежде всего к критике изолированных идей. Нельзя же в самом деле верить в то, что вся эта диалектика дается только в целях упражнения в логическом мышлении, как об этом склонен говорить сам Платон (135de). Впрочем, в науке не раз высказывалось мнение, что значение этой важнейшей для всего платонизма диалектики одного и иного вовсе не заключается в каких-нибудь предметных концепциях, но эта диалектика одного и иного и введена только ради упражнения в логике. Однако думать так — значит выкидывать из Платона множество подобных рассуждений и искажать всю историю платонизма, который, чем дальше, тем больше, как раз выдвигал на первый план именно эту диалектику одного и иного.

Наконец, эта замечательная диалектика одного и иного не содержит в себе ровно никаких общих выводов, и в диалоге нет никакого обобщающего заключения.

Словом, «Парменид», несмотря на всю свою исключительность по содержанию, в отношении своего стиля и структуры ничем не отличается от прочих диалогов Платона.

2) Основными частями «Парменида», безусловно, являются критика метафизического дуализма идей и вещей (129а — 135b) и диалектика одного и иного (135d — 166c). Что касается первой из этих частей, то из нее становится ясно, что объективный идеализм Платона вовсе не есть дуализм в традиционном смысле слова, но самый настоящий монизм. К этому читатель должен прийти потому, что, читая «Парменида», он уже не пользуется разными сообщениями из третьих рук, но обращается к первоисточнику, а первоисточник как раз и свидетельствует об отсутствии у Платона всякого грубого метафизического дуализма. Кроме того, если читатель внимательно ознакомился с предыдущими диалогами Платона, то эту критику дуализма и этот монизм он много раз встречал и в других местах. Весь «Пир» прямо построен на монистической диалектике Эрота как диалектического слияния идеальной полноты и материальной бедности. «Федр» проповедует слияние тела и души «на вечные времена» у богов и периодический круговорот этого слияния у людей. «Софист» (248b — 249d) тоже опровергает исключительную неподвижность идеального ума и предлагает вместо этого диалектику одного и многого, покоя и движения, идеального и материального. Даже в наиболее «дуалистическом» «Федоне» мы нашли учение о единстве идеального и материального, поскольку там проповедуется не абсолютный разрыв души и тела, но только переселение души из одного тела в другое. Однако во всех этих диалогах Платон еще не был вооружен своим острым диалектическим методом, так что новое в «Пармениде» заключается только в том, что *диалектика идей и материи* проводится в нем в систематическом виде.

3) В первой из указанных двух главных частей диалога как раз и формулируется, пока еще не окончательно, это единство идеи и мате-

рии. В основном аргументация Платона сводится здесь к тому, что если идеи вещей действительно отделены от самих вещей, то вещь, не содержа в себе никакой идеи самой себя, будет лишена всяких признаков и свойств, т. е. перестанет быть самой собой; а это значит, что при таком условии она также и перестанет быть познаваемой. Собственно говоря, это тоже старый аргумент Платона. В «Пармениде», однако, эта аргументация проводится очень уверенно. Здесь возникает вопрос о соотношении этой аргументации и аристотелевской критики идей.

4) Тут возможны три решения вопроса. Либо Платон критикует в «Пармениде» какое-то другое, не свое учение об идеях. Такое, действительно дуалистическое, учение об идеях во времена Платона существовало в мегарской школе, возглавлявшейся одним из учеников Сократа — Эвклидом. У Эвклида, безусловно, было одностороннее увлечение принципом идеи, так же как у прочих учеников Сократа, киников и киренаиков было одностороннее увлечение тем или другим принципом философии Сократа, умевшего избегать этих односторонностей. Либо Аристотель свои аргументы против идей позаимствовал у самого же Платона, либо, наконец, «Парменид» совсем не принадлежит Платону, но принадлежит Аристотелю.

Второе решение вопроса вполне возможно, поскольку заимствования из Платона бросаются в глаза и в трактовке Аристотелем других проблем. Но третье решение вопроса совершенно невозможно, ввиду того что Аристотель строит свою метафизику на основе закона противоречия (Метафизика IV 7, 1011b 23; Категории 4, 2a 7 сл.), т. е. на формальной логике, в то время как «Парменид» Платона есть напряженнейшее выдвигание вперед единства противоположностей. Наиболее же вероятным нужно считать первое решение вопроса, а именно в том смысле, что Платон критикует здесь мегарское учение об идеях.

5) Что же касается замечательнейшей второй основной части «Парменида», а именно диалектики одного и иного, то мы уже отметили выше, что Платон, как это часто у него бывает, вполне беззаботно относится к формулировке самого отношения этой диалектики к предыдущей критике дуализма. Комментатору здесь приходится самому домысливать Платона, опираясь особенно на диалоги «Филеб» и «Тимей». Наиболее вероятным будет предположение, что в своем утверждении единства идеи и материи Платон все же энергично настаивает на самостоятельном существовании идеи и неподверженности ее никакому материальному дроблению (131a — e). Возникает противоречие: идеи существуют везде и не существуют нигде; они дробятся и не дробятся; они представляют собой нечто абсолютно единое и в то же время они множественны. Все это буквально выражено самим же Платоном в указанной нами критике дуализма. Но если это так, то отсюда уже рукой подать до той диалектики одного и иного, которой посвящена вторая, основная часть диалога и в которой принцип идеи рассматривается вообще как всякое какое бы то ни было одно, а не только как сверхчувственное единое, а принцип материи — как всякое какое бы то ни было иное в сравнении с одним, а не только как материальный чувственный мир. Итак, предлагаемая во второй части диалога диалектика одного и иного есть окончательно и предельно обобщенная платоновская диалектика идеи и материи.

6) Анализ содержания этой второй части диалога заставляет признать, что, с точки зрения Платона, все 8 диалектических позиций, или, как он говорит, гипотез (135e — 136b, 137b), использованных здесь Платоном (I Aa, b; Ba, b; II Aa b; Ba, b), совершенно одинаково

необходимы и при всей своей сложности и разветвленности представляют собой единое целое, но только данное в разных аспектах. Абсолютно непознаваемое и сверхсущее одно (I Aa) для Платона, безусловно, реально существует, хотя и в особом плане. Относительное, т. е. раздельно полагаемое одно (I Ab), тоже существует, но опять-таки в собственном и специфическом плане. И т. д. и т. д. В чем же заключается в таком случае самая суть всех этих диалектических противоречий?

Она заключается в безусловной убежденности Платона в том, что всякое какое бы то ни было одно обязательно *порождает* и свою собственную структуру, и структуру всего иного, чему оно противоположно и с чем оно сравнивается. Вся эта вторая часть диалога есть не что иное, как именно учение о *диалектическом порождении*. О порождениях натуралистических говорила вся прежняя греческая натурфилософия. Платону теперь хочется заменить натурализм диалектическим выведением одной категории из другой. Это он уже пробовал делать в «Софисте». Однако там диалектика бытия и небытия не была доведена до предельного обобщения; и, построив свою пятикатегориальную структуру идей, он все же оставался в пределах единораздельного бытия и отчетливо еще не пришел к такому чистому бытию, которое было бы выше всякой раздельности, хотя бы и единой.

7) Но если раздельность материальных вещей была, по Платону, связана с порождением их идеями, то изучение самих идей свидетельствовало о том, что они тоже раздельны и, следовательно, тоже требуют для себя какого-то высшего принципа. Вот этот высший принцип, в котором все существующее, и идеальное и материальное, сконцентрировано как бы в одной точке, и есть то сверхсущее одно, о котором Платон говорит в самом начале (I Aa). Без этого идея не могла бы стать порождающей моделью и объективный идеализм Платона не получил бы своего онтолого-диалектического завершения.

Итак, если додумывать диалектику одного и иного до конца, то необходимо сказать, что смысл ее заключается в положении и о порождении модели еще более высоким принципом, и о порождении самой моделью всего того, что она моделирует.

«Филеб» будет только уточнять все это учение о модельном порождении.

Среди исследователей нет единства в датировке диалога «Парменид». Слова Сократа в «Теэтете» (183e) о его встрече в молодости с Парменидом, уже глубоким старцем, как будто бы заставляют некоторых считать «Парменида» одним из ранних сочинений Платона; другие же, основываясь на внутреннем развитии темы бесед Сократа, считают его поздним и зрелым произведением.

По своей структуре «Парменид» делится на пролог и три части, причем между второй и третьей частями имеется своего рода интермедия. Вся беседа между Парменидом, Зеноном, Сократом и Аристотелем излагается неким Кефалом своим друзьям, почему этот диалог носит название «пересказанного»; однако, как всегда у Платона, рассказчик отодвигается в тень, и создается полная иллюзия живого разговора между несколькими философами.

В прологе Кефал из Клазомен (он не имеет ничего общего с Кефалом из «Государства», отцом оратора Лисия) рассказывает своим собеседникам о своем приезде в Афины вместе с друзьями и встрече с Адимантом и Главконом. Клазоменцы слышали, что Антифонт (брат

Главкона, Адиманта и Платона по матери; см.: т. 1, Хармид, прим. 17) был близок с другом Зенона Пифодором и от последнего знал о бывшей в давние годы (ок. 449 г.) встрече Парменида, Сократа и Зенона в Афинах. Тогда клазоменцы и афиняне отправились домой к Антифонту, и тот пересказал со слов Зенона весь этот давнишний разговор, теперь уже буквально через третьи руки излагаемый Кефалом своим слушателям.

В центре диалога философ Парменид (см.: Теэтет, прим. 48 и Софист, прим. 19). В первой части — беседа между Сократом и Зеноном (см.: . 1, Алкивиад I, прим. 28). Зенон представлен цветущим сорокалетним мужчиной в зените славы, в отсутствие Парменида уверенно читающим свое сочинение, слушать которое пришли в дом Пифодора Сократ и его друзья. Во второй части — разговор Сократа и Парменида. Сократ здесь совсем юн — ему то ли 16, то ли 20 лет. Парменид представлен величавым старцем около 65 лет (если считать год его рождения около 514 г., а время беседы, рассказанной Кефалом,— 449 г.; см.: Теэтет, прим. 50).

В третьей части — диалог между Парменидом и Аристотелем. Этот Аристотель — юноша, еще моложе Сократа. Он, так же как и Теэтет или Антифонт, влюблен в философию и диалектику. В тексте «Парменида» есть указание (127d) на то, что он впоследствии стал одним из тридцати тиранов после олигархического переворота в Афинах в 404 г. Возможно, что именно его упоминает Ксенофонт в «Греческой истории» как «афинского изгнанника», посланного Лисандром в Лакедемон для переговоров с Фераменом (II 2, 18; см. также: т. 1, Менексен, прим. 37). Возможно, это тот самый Аристотель, который, по словам Диогена Лаэрция, «занимался государственными делами», автор «изящных судебных речей» (V 35). Диоген называет этого Аристотеля в числе других восьми, носивших это имя. Первым в списке Диогена стоит знаменитый ученик и критик Платона, вторым — государственный деятель, третьим — комментатор «Илиады», четвертым — сицилийский ритор, написавший ответ на Панегирик Исократа, пятым — ученик сократика Эсхина, шестым — киренец, автор трактата по поэтике, седьмым — известный наставник молодежи в физических упражнениях, восьмым — малозначительный грамматик. Из всего этого перечня наиболее достоверным участником платоновского диалога является второй Аристотель, так как сам Стагирит родился в 384 г., т. е. 65 лет спустя после действия «Парменида», и во время написания диалога Платоном ему было всего 16 лет, хотя небезынтересно, что возражения в «Пармениде» против независимого существования идеи впоследствии использовал философ Аристотель, который критиковал Платона и мегарцев, учеников Сократа, со сходных позиций (см.: Метафизика I 9, 990a 33 — 991a 8, 991a 20 — 22, XIII 4, 1078b 32 — 1079b 10).

Пифодор, сын Исолоха (упоминается в Алкивиаде I 119a),— богатый афинянин, любитель философии, учившийся у Зенона, которому он заплатил за уроки огромные деньги — 100 мин. В его доме, как и в доме богача Каллия (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 11), собирались софисты и вообще поклонники философии.

Антифонт, сводный брат Платона, оставил свои философские увлечения и прославился как знаток лошадей и мастер конных ристаний.

В настоящем издании публикуется перевод диалога «Парменид», выполненный Н. Н. Томасовым и изданный в «Творениях Платона» (т. IV. Л., 1929). Перевод заново сверен И. И. Маханьковым.

[1] *Клазомены* — ионийский город в Малой Азии, родина философа Анаксагора (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 27).— *346*.

[2] *Мелита* — аттический дем.— *346.*

[3] См.: т. 1, Евтифрон, прим. 17.— *347.*

[4] *Керамик* — северо-западное предместье Афин (часть Керамика находилась внутри города). Ср.: т. 1, Протагор, прим. 21.— *347.*

[5] Сократ иронически отмечает одну и ту же суть учения Парменида и Зенона («единое» Парменида и «не многое» Зенона), хотя Зенон пытался в отсутствие Парменида проявить самостоятельность.— *348.*

[6] О том, что *лаконские щенки* очень ценились в древности, есть намек у Петрония («Сатирикон» гл. XL, лаконские собаки богача Тримальхиона).— *348.*

[7] Здесь излагается платоновское учение об *идеях* (см.: т. 1, Евтифрон, прим. 18). Парменид толкует слова Сократа так, будто идеи существуют сами по себе, независимо от мира чувственных вещей.— *349.*

[8] Об обособлении идей, воплощенных отдельными своими качествами сразу во всех вещах, писал также Аристотель. См.: Метафизика VII 14, 1039а 33b 2.— *351.*

[9] Пример Сократа об идентичности в *дне одного* и *многого* напоминает диалектику Гераклита.— *351.*

[10] Согласно приводимому аргументу, количество *идей* бесконечно, так как каждая вещь уподобляется идее, которая в свою очередь есть образец для новой вещи. Ср.: *Аристотель.* Метафизика I 9, 991а 31.— *354.*

[11] Парменид отрывает знание сущности от познания чувственных вещей. Платон же в «Государстве» (IV 438с — е), различая *знание само по себе* и знание о вещах, связывает их воедино, так как знание «само по себе» принадлежит себе одному, но вместе с тем, обладая какими-то качествами, оно «принадлежит чему-нибудь качественному», т. е. становится знанием отдельной вещи. Отсюда проистекает категория науки вообще и классификация частных наук.— *355.*

[12] Парменид предлагает Сократу изучать предмет во всех его связях и опосредствованиях независимо от того, имеет ли это значение в данном случае для познания самого предмета или нет.— *358.*

[13] Об Ивике см.: Федр, прим. 24. Имеются в виду следующие его стихи (фр. 2):

Эрос влажномерцающим взглядом очей своих черных глядит из-под век на меня
И чарами разными в сети Киприды
Крепкие вновь меня ввергает.
Дрожу и боюсь я прихода его.
Так на бегах отличившийся конь неохотно под старость
С колесницами быстрыми на состязанье идет.

(Эллинские поэты) *Пер. В. В. Вересаева.—359.*

[14] Об этом *Аристотеле* см. преамбулу.— *360.*

[15] Для понимания платоновской диалектики *единого* (одного) и иного, которое будет развиваться в последующих главах диалога, необходимо иметь в виду, что Платон различает несколько типов единого. Первый тип единого настолько противоположен всякой множественности, что он оказывается лишенным всякой раздельности и потому всякой раздельности в идеальном смысле слова. Он есть чистое «сверх», о котором Платон говорит в «Государстве» (VI 509с), что оно «по ту сторону сущности». Второй тип единого — это то, что является объединением множественного, которое Платон называет не просто ἓν («одно»), но ἓν ὄν («единое сущее»). Третий тип единого — это

та единица, с которой начинается счет и которая противопоставлена любому другому числу из натурального ряда чисел. Эту теорию трех типов единого в ясной форме дает Плотин (Эннеады V 1, 8).

Прокл с его гораздо более развитой и тонкой дифференциацией категорий, опираясь на традицию Платона — Плотина — Ямвлиха (впоследствии на эту позицию станет и Дамаский), насчитывает уже пять типов единого (см.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука, с. 281).— *360.*

[16] Определение *единого* (одного) Парменидом как *беспредельного*, бесконечного, неизменяемого, неподвижного, лишенного движения, т. е. идеального бытия в области чистого мышления, противоположно по своей сути натурфилософскому пониманию Сфероса Эмпедокла, который связан с миром чувственных вещей через отторгнутые от него Враждой единичности и имеет космологическое значение.—*361.*

[17] Мысль о наличии *бытия* и *единого* в «существующем едином» а также в каждой из бесконечно делимых частей этого «существующего единого», в отдельном «бытии» и в отдельном «едином» была использована Плотином как модель для взаимодействия его категорий. В «Эннеадах» (VI 2, 7) он пишет о взаимодействии «сущности» и «жизни», «жизни» и «ума», «движения» и «единого». В каждой отдельной из бесконечно делимых частей обязательно наличествуют, по Плотину, оба их начала — единое и бытие.—*370.*

[18] О бесконечности *числа* много трактовали неоплатоники. В частности, у Дамаския (Damascii successoris dubitationes et solutiones de primis principiis in Platonis Parmenidem / Ed. C. Ruelle. Paris, 1889) есть целое рассуждение (§ 200) о природе числа, которая заключается в соединении и разделении до бесконечности. Эта бесконечность понимается не в смысле чего-то не имеющего конца, но в смысле отсутствия границ для разделения. Поэтому всякое общее делится, присутствуя во множестве конкретных вещей, заключающих в себе как в части это общее. Интересно, что у Дамаския «единое-в-себе», «иное-в-себе» и «бытие-в-себе» непричастны друг другу только мысленно, но в реальном мире одни вещи связаны с другими, и, какова бы ни была одна вещь, она одновременно и другая. Дамаский прямо ссылается на «Парменида» (144а), излагая свои соображения о бесконечности и множественности, причем множественность оказывается у него бесконечной благодаря своей причастности бесконечности, так же как она может быть конечной, будучи причастна конечному. Всякое число, по Дамаскию, ограничено самим собой, но число в простом, чистом виде (ἁπλῶς) всегда бесконечно в отличие от конечного множественного. Таким образом, мы находим у Дамаския интересное размышление о диалектике бесконечного и предела, которая, однако, по его мнению, недоступна пониманию человека, так как предел этот установлен божеством.— *372.*

[19] Взаимодействие *единого* и сущего, т. е. *бытия*, их равенство, их неотделимость друг от друга, их парность толкуются Аристотелем в «Метафизике» (IV 2, 1003b 23—26, 32—34).— *374.*

[20] Мысль «Парменида» о *едином*, находящемся *в себе самом*, исходит из диалектики целого и части. У Аристотеля в «Физике» тоже обсуждается этот вопрос, когда он пишет о непрерывности и множественности единого (I 2, 185b 11—15).

У Секста Эмпирика в его «Трех книгах Пирроновых положений» (пер. Н. В. Брюлловой-Шаскольской. СПб., 1913) есть глава «О целом и части» (III 14, 98—101). Секст тоже, как и Аристотель, находится в затруднении, так как, с одной стороны, либо целое есть нечто иное,

чем его части, либо сами части составляют целое. Если целое — иное, чем части, то оно ничто, так как при уничтожении частей ничего не остается. Если же части составляют целое, то оно не имеет собственного существования и является только пустым именем. Отсюда Секст с присущей ему категоричностью заключает, что целого не существует, но не существует и частей, причем этот вывод он старается подтвердить остроумными софизмами.— *375.*

[21] Рассуждения о диалектике *единого* и иного, т. е. *не-единого*, части и целого, целого и части, об отношениях различия и тождества иной раз воспринимались в древности как бесплодное упражнение ума, в чем, может быть, повинен сам Платон, у которого Парменид в начале беседы с Аристотелем говорит о «замысловатой игре», готовясь доказать сначала наличие «одного», а затем и его отсутствие. Во всяком случае неоплатоник Дамаский, который базирует свои первые принципы на «Пармениде» Платона, писал: «Парменид подобен играющему. И уже некоторым казалось, что он занимается логикой напоказ» (§ 320). Однако вся история античной философии говорит нам об обратном, свидетельствуя о постоянном углублении и дифференциации намеченной у Платона именно диалектики единого, а вовсе не о софистических упражнениях.— *378.*

[22] Здесь выдвигаются две категории — «существующее вне чего-нибудь» и «соприкосновение», которые выражают диалектику единого и иного. Аристотель («Физика») указывает в чисто описательном виде ряд формально-логических категорий, среди которых находим «вместе», «раздельно», «касание», «промежуточное», «следующее по порядку», «смежное», «непрерывное». См.: V 2, 227b 1—2; 3, 226b 21—227а.— *381.*

[23] В «Тимее» (52а — с) Платона есть целое рассуждение о разных видах *существующего*. Один — свойственный мышлению, никуда не входящий, не рождающийся, вечный, невидимый, не чувствуемый, т. е. подвластный знанию. Второй — тоже относящийся к области мышления, но уже рожденный, доступный чувствам, подвижный, являющийся, исчезающий — подвластный мнению. Третий — пространство, вместившее в себя бесконечность материи, доступное недостоверному суждению, которое убеждает нас на основании чувств (а они тоже недостоверны), что «все существующее должно неизбежно находиться в каком-нибудь месте и занимать какое-нибудь пространство» (52b). Однако, по Платону, идеи не могут вмещаться в материальное пространство, они не постигаются чувствами в отличие от материальных вещей, занимающих какое-то пространство.— *385.*

[24] В «Пармениде» единое *есть* и *становится старше и моложе себя*, так как, переходя от «было» к «будет», оно встречается с «теперь», которое, будучи границей между прошлым и будущим, заключает в себе сразу пребывание и становление. У Аристотеля в «Физике» две главы (IV 10—11, 217b 29—219а 26) посвящены времени и его движению в связи с категорией «теперь». В них высказывается близкая платоновскому «Пармениду» точка зрения об одновременном нахождении частей времени в прошлом и будущем, причем «одна часть его была и уже не существует, другая — в будущем, и ее еще нет»; отсюда делается вывод: «То, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию» (218d 2—3). Поэтому если время существует, то его нельзя делить механически на части, но необходимо ввести понятие «теперь», которое всегда иное и иное; «исчезнуть в самом себе ему нельзя, потому что тогда оно есть; исчезнуть «теперь» в другом «теперь» немыслимо».

Однако в отличие от диалектики «Парменида», где единое *есть*

и *становится* благодаря «теперь», Аристотель, признавая в «теперь» наличие предыдущего и последующего, видит в этом только затруднение для определения времени, которое не определяется ни качеством, ни количеством и, «таким образом, не есть движение». Но оно и «не существует без движения», так как, «если бы «теперь» не было каждый раз другим, а тождественным и единым, времени не было бы» (218b 26—27). «Теперь» измеряет время, поскольку оно предшествует и следует. Оно «всегда в ином и ином времени (в этом и состоит его сущность, как «теперь»)». Аристотель делает вывод, что «если времени не будет, не будет и «теперь», а если «теперь» не будет, не будет и времени», т. е. он приходит к тому же выводу, что и Парменид, о «теперь» как источнике бытия и становления времени.— *389.*

[25] Понятие «вдруг» параллельно понятию «теперь», о котором говорилось выше. В своей основе они тождественны, так как «вдруг» есть точка, от которой происходит изменение в одну и в другую сторону, это граница между покоем и движением, так же как «теперь» — граница между бытием и становлением. Аристотель, так же как и Платон, считает «вдруг», или «внезапно», моментом начала изменения движения: ««Внезапно» — то, что выходит из своего состояния в неощутимое по своей малости время, а всякое изменение по природе есть выхождение из себя» (Физика IV 13, 222b 15 сл.).— *394.*

[26] Проблеме диалектического единства предела и беспредельного будет отведено значительное место в «Филебе». Идея единства этих двух как будто бы столь различных категорий бытия всегда была близка античности. У пифагорейца Филолая «предел и беспредельное — начала» (A 9 Diels). У него читаем: «Природа же при устроении мира образовалась из соединения беспредельного и предела, весь мировой порядок и все вещи в нем [представляют собой соединение беспредельного и предела]»; далее: «Все существующее должно быть или предельным, или беспредельным, или тем и другим вместе» (B 1, 2 Diels).

Архит (A 24 Diels) тоже считает, что новый предел всегда влечет за собой новое беспредельное. Элеец Мелисс (30 B 5, 6 Diels) полагал, что наличие двух сущностей создает «пределы» в их отношениях, а одно сущее может быть «беспредельно», и именно из беспредельности сущего он вывел его единство на основании следующего: «Если бы оно не было единым, то оно граничило бы с другим».— *398.*

[27] По Пармениду, «единое существующее» вечно и неподвижно. В своей поэме «О природе» (28 B 8, 34—41 Diels) он ничего не признает, кроме *бытия* — одного, сущего, которое судьба (Мойра) «связала с законченностью и неподвижностью». Поэтому возникновение и гибель, бытие совместно с *небытием*, изменение и движение — только пустой звук, «названия», выдуманные смертными. Здесь же, в беседе с Аристотелем, Парменид утверждает, что изменения из бытия в небытие испытывает не «единое существующее», а предполагаемое *единое несуществующее*.— *405.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

* Составлен И. И. Маханьковым.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ *

* Составлен И. И. Маханьковым.

СОДЕРЖАНИЕ

Научно-исследовательское издание

Платон

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

Том II

Редактор *А. В. Матешук*
Младший редактор *С. О. Крыштановская*
Оформление художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *Е. М. Омельяновская*
Технический редактор *Е. А. Молодова*
Корректор *Л. Ю. Ласькова*

Сдано в набор 16.11.90. Подписано в печать 23.04.92. Формат 84×108[1]/32. Обыкновенная новая гарн. Высокая печать. Усл. печ. листов 27,72. Усл. кр.-отт. 27,72. Учетно-издат. листов 33,23. Тираж 50 000 экз. Заказ № 942. «С»-14.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский пр., 15.

ГПП «Печатный Двор», 197110, Санкт-Петербург, П-110, Чкаловский пр., 15.